

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



**APORTACIONES COMUNES DE LAS
RELIGIONES MONOTEÍSTAS A UNA ÉTICA
MUNDIAL.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Ricardo Reguillo Calero

Bajo la dirección del doctor

Manuel Fernández del Riesgo

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-8004-8

© Ricardo Reguillo Calero, 2010

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

Dpto. de Filosofía del Derecho, Moral y Política II
PROGRAMA DE CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

TESIS DOCTORAL

**APORTACIONES COMUNES DE LAS
RELIGIONES MONOTEÍSTAS A UNA ÉTICA
MUNDIAL**

AUTOR: RICARDO REGUILLO CALERO
DIRECTOR: MANUEL FERNÁNDEZ DEL RIESGO

MADRID, FEBRERO DE 2010

A mis padres

Sumario

Sumario	7
Introducción	9
Capítulo 1	15
HACIA UNOS PRINCIPIOS ÉTICOS COMUNES A LAS RELIGIONES PARA CONTRIBUIR A LA PAZ MUNDIAL	15
1.-Necesidad de una ética mundial para creyentes y no creyentes	15
2.-Hacia unos criterios éticos generales para las religiones	17
3.-El diálogo interreligioso es necesario para la paz mundial	20
Capítulo 2	23
DECLARACIÓN DE UNA ÉTICA MUNDIAL POR EL PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO	23
1.- El Parlamento de las Religiones del mundo de 1893	23
2.- Preparación del centenario del primer Parlamento de las Religiones del mundo	24
3.- Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo de 1993	25
4.- Texto leído en la sesión de clausura del Parlamento de las Religiones de 1993	36
Capítulo 3	39
EL CUESTIONAMIENTO DE LAS GRANDES RELIGIONES MONOTEÍSTAS EN LA ACTUALIDAD	39
1.-Críticas a las religiones	39
2.- Inicios de los tres grandes monoteísmos y sus fundamentalismos actuales	42
3.- Relaciones entre ética y religión en la defensa de la dignidad humana	75
4.- Conclusión	83
Capítulo 4	85
APORTACIONES DEL JUDAÍSMO A UNA ÉTICA UNIVERSAL	85
1.- La esencia del judaísmo y la experiencia en la que se enraíza	87
2.- Evolución del judaísmo hacia la ortopraxis	89
3.- Aspectos éticos del judaísmo que contribuyen a una ética mundial	91
Capítulo 5.....	143
APORTACIONES DEL CRISTIANISMO A UNA ÉTICA UNIVERSAL	143
1.- La nueva idea de Dios que anuncia Jesús	144
2.- Los tres niveles en los que se expresa el cristianismo	147
3.- Principales características de la ética cristiana	148
4.- La importancia de la exigencia moral en Jesús de Nazaret	155
5.- Aspectos éticos del cristianismo que contribuyen a una ética mundial.	158
Capítulo 6	235
APORTACIONES DEL ISLAM A UNA ÉTICA UNIVERSAL	235
1.- Identificación entre ética y moral en el islam	235
2.- Nacimiento y desarrollo histórico del islam	236
3.- Principios que rigen la vida del musulman	239
4.- Aspectos éticos del islam que contribuyen a una ética mundial	253

Capítulo 7	343
CONCLUSIONES SOBRE LA ÉTICA COMÚN DE LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS.....	343
Bibliografía	379
Índice	385

Introducción

Actualmente nos encontramos en un mundo marcado por divisiones políticas y religiosas; un mundo donde muchas autoridades morales han perdido credibilidad, algunas instituciones se encuentran en crisis profundas de identidad y muchos criterios y normas globales son cuestionados.

La irrupción del fundamentalismo religioso, sobre todo a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001, y los conflictos bélicos de carácter mundial como las guerras de Afganistán e Iraq, nos han abierto un horizonte lleno de incertidumbre en un mundo dividido.

Ante este panorama, se hace necesario un nuevo consenso social: la vuelta a aceptar un mínimo de valores, actitudes básicas y criterios humanos en esta sociedad escasamente orientada.

Este “acuerdo ético” debe implicar tanto a la sociedad civil como al conjunto de las religiones, pues con frecuencia son las propias religiones las que incumplen las normas y criterios que ellas mismas predicán. Es más, han sido tantos los conflictos por motivos religiosos que ha habido a lo largo de la historia, que ya son muchos los que piensan que las convicciones religiosas no son causa de paz, entendimiento y reconciliación, sino de guerra, intolerancia y fanatismo.

El fundamentalismo religioso se ha dado y se sigue dando en prácticamente todas las religiones, pero en los últimos años ha emergido con especial crueldad en los países islámicos, lo que provoca en muchas personas miedo y la urgencia de marcar distancias. Además, esto ha hecho que ya no sólo se dude de la religión musulmana, sino que su rechazo se haya ido extendiendo a cualquier forma de religión.

Sin embargo, hay personas religiosamente comprometidas por todo el mundo que no han perdido la esperanza en que las religiones son, ahora como antes, una fuerza espiritual que puede cambiar para bien la faz de la tierra. Están convencidas de que la espiritualidad de las mismas contiene unos criterios éticos capaces de enriquecer el mundo y hacerlo más humano.

Pues bien, con el fin de mostrar algunas aportaciones que las religiones en su conjunto y, más en concreto, las tres religiones monoteístas en particular (cristianismo, judaísmo e islam), pueden hacer a una ética mundial, realizo la presente tesis. El objetivo de la misma es el siguiente:

- Por una parte, resaltar la necesidad de unos principios éticos comunes a las distintas religiones del mundo para contribuir a la paz mundial, así como describir el consenso ético al que llegaron todas las que estuvieron representadas en el Parlamento de las Religiones del Mundo de Chicago de 1993, que hasta ahora ha supuesto el mayor acuerdo ético a partir del diálogo interreligioso.
- Por otra, analizar algunas aportaciones que las tres religiones monoteístas (quizás las más cuestionadas) hacen a una ética mundial. Aquí me centro en los siguientes aspectos: ética del amor y de la compasión, ética de la justicia y de la responsabilidad social, y ética de la paz.
- Por último, expongo en mis conclusiones las aportaciones éticas comunes que las religiones monoteístas hacen a una ética mundial a partir del consenso interreligioso y del análisis ético de cada una de ellas en los aspectos antes mencionados.

Esta tesis está estructurada en siete capítulos con los siguientes contenidos:

- En el capítulo primero trato de justificar la necesidad de llegar a unos principios éticos comunes a las religiones con el fin de que éstas puedan

contribuir a la paz mundial, ya que es imposible la paz entre las naciones sin paz entre las religiones.

Para ello, reivindico que tienen que surgir a partir de una ética que nos dicte valores aceptables para todos, tanto para creyentes como para no creyentes; una ética de mínimos que posibilite la necesaria coalición entre ambos y de la que pueda partir el diálogo interreligioso.

En este sentido, esbozo algunos criterios éticos que, según Hans Küng, se tienen que dar para que sea posible esta coalición entre creyentes y no creyentes; también algunos principios éticos que, según este autor, tienen en común las diferentes religiones, así como el inicio de consenso ético a que llegaron en Kyoto en el año 1970 y en un coloquio de la UNESCO en 1989.

- En el capítulo segundo realizo una síntesis de las conclusiones a las que se llegó en el segundo Parlamento de las Religiones del Mundo, realizado en Chicago en 1993, con la Declaración de una Ética Mundial, exponiendo de esta forma el consenso sobre ética común a que llegaron las religiones representadas.

También, al principio, hago mención al primer Parlamento de las Religiones del Mundo realizado en Chicago en 1893, aunque no me detengo en él, pues la época en la que se realizó todavía no estaba madura para una conciliación efectiva desde la pluralidad de religiones. Sin embargo, esta iniciativa significó el primer paso serio hacia la fraternidad de las religiones y el diálogo interreligioso.

- El en capítulo tercero realizo una síntesis expositiva de cómo fueron los orígenes y evolución de las tres religiones monoteístas en lo relativo a la violencia y la paz, antes de institucionalizarse tal y como las conocemos hoy. De esta forma, se podrá comprobar que, aunque estas religiones no estuvieron libres de conflictos en sus inicios, ha sido a raíz de su

organización y alianza con el poder político cuando han comenzado a utilizarse métodos violentos en su defensa y expansión.

Tampoco existía en los comienzos de estas religiones el fundamentalismo actual, que es un fenómeno moderno considerado como una perversión de la religión. En este capítulo también hago una breve alusión a los fundamentalismos judío, cristiano e islámico con el fin de aclarar que surgen de desviaciones, con connotaciones negativas, en el modo de entender cada una de las religiones monoteístas.

Al final del capítulo, hablo de la necesidad de que las religiones se sometan a una ética laica de mínimos, cuyo mayor consenso está contenido hoy en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y que se podría redefinir con un acuerdo más amplio del que tuvo entonces. Asimismo, defiendo que esta ética de mínimos puede ir enriqueciéndose por la ética de máximos que ofrecen las distintas religiones al conjunto de la humanidad.

- En los tres capítulos siguientes, mi objetivo es ofrecer distintas aportaciones éticas contenidas en la esencia del judaísmo (cap. 4), cristianismo (cap. 5) e islam (cap. 6), y que contribuyen a una ética universal, con el fin de poder verificar y añadir algo nuevo respecto de los consensos sobre ética común de las religiones expuestos en los capítulos uno y dos.

Al profundizar en la ética que contienen las religiones monoteístas y en su contribución al bien común de la humanidad, me he centrado en los aspectos que considero más relevantes por hacer una aportación más explícita a una ética global: ética del amor y de la compasión, ética de la justicia y de la responsabilidad social, y ética de la paz.

- Por último, en el capítulo séptimo, expongo las conclusiones a las que he llegado sobre la ética común de las tres religiones monoteístas después de realizar la presente investigación. Por una parte, me refiero

a la ética en la que coinciden estas religiones atendiendo al consenso a que han llegado entre ellas (capítulos uno y dos), y, por otra, detallo la ética que comparten, desde la particularidad de cada una de ellas (atendiendo a los aspectos citados anteriormente), y que supone una serie de aportaciones a una ética universal (capítulos tres al siete).

Durante la realización de esta tesis, he podido verificar algo que ya intuía; y es que las religiones monoteístas, que son las que he abordado, tienen un potencial ético capaz de transformar el mundo en el que estamos y convertirlo en un mundo utópico: más humano, más justo, más solidario..., en definitiva, más auténtico. Lo que hace falta no es que desaparezcan las religiones, como opinan algunos, sino que las personas religiosas demuestren la gran aportación ética que sus religiones pueden hacer al conjunto de la humanidad. Pero, para ello, claro está, tienen que empezar por dar ejemplo ellas mismas partiendo de la erradicación de la larga historia de violencia y guerras que las caracteriza. El presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, afirmó al poco tiempo de su elección, durante el Desayuno Nacional de Oración, una tradición de los presidentes desde hace décadas, que, aunque la fe ha sido a menudo un arma divisoria responsable de guerras y prejuicios, no existe ninguna religión cuyo principio sea el odio y no existe un Dios que apruebe quitar la vida a un ser humano inocente.¹ Es, pues, fundamental salvaguardar las religiones de todo tipo de violencia apelando a su verdadera esencia, como trato de justificar durante la presente investigación.

Los valores éticos procedentes de las tradiciones religiosas estudiadas en esta tesis sirven de inspiración, en la práctica, para una parte importante de la humanidad. Su contribución a una ética mundial, por tanto, es indudable. Por eso, es importante tener en cuenta que las distintas “éticas de máximos” presentes en cualquier sociedad deben contribuir a enriquecer la “ética civil”, que sólo puede ser “de mínimos”. En este sentido, “una sociedad está necesitada de ‘comunidades’ que sean agentes de socialización moral, que propicien una moral personal y una moral comunitaria vividas en la práctica.

¹ Yolanda Monge, *La ayuda de EEUU se vuelve laica* (EL PAÍS, 6 de febrero de 2009), pág. 4.

(...) La sociedad laica necesita de ‘la producción moral vivida’ que bebe de fuentes religiosas y no religiosas”.² Ante los “límites de la Ilustración”, las tradiciones fuertes de sentido, como las religiosas, pueden ayudar a mejorar la ética social. “A una modernidad desgastada le puede ser útil, para salir de su postración, acudir o recordar ciertas orientaciones religiosas, que son fuentes culturales y sistemas motivacionales de la solidaridad y de la conciencia moral. Y, en este sentido, el Estado postsecular y plural, en la elaboración de sus normas prácticas de convivencia, debe de alimentarse del diálogo intercultural entre ilustración y religión”.³

Ante el desgaste de la práctica democrática de una sociedad, el desmoronamiento de la solidaridad y la desmoralización generalizada, se puede contar dialogalmente con todas las fuentes culturales de la moralidad, incluidas las religiosas. El filósofo Jürgen Habermas parece inclinarse por una “laicidad inclusiva” al conjugar el reconocimiento de una fundamentación autónoma del Estado y de la vida moral y política con la conveniencia de la ayuda que puede prestar en la práctica la cultura y espiritualidad religiosas.⁴

Sin embargo, para un crecimiento ético de la humanidad, también se hace necesario un entendimiento entre las distintas religiones e ideologías: “El nuevo siglo debe caminar por la senda del encuentro entre culturas, el diálogo entre religiones y entre creyentes y no creyentes (...) con un objetivo bien definido: la construcción de una sociedad más justa y fraterna, intercultural, interétnica e interreligiosa. En la tarea han de colaborar creyentes y no creyentes desde el reconocimiento del otro y el respeto a sus diferencias”.⁵

Esperemos que tanto las viejas como las nuevas generaciones puedan comprender que sólo el fatigoso camino del diálogo, del amor y del perdón conduce a los pueblos, las culturas y las religiones del mundo al deseado objetivo de la fraternidad y de la paz.

² Rafael Díaz-Salazar, *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional* (Madrid, Ed. Espasa, 2008), págs. 171 y 226

³ Manuel Fernández del Riesgo, *¿Secularismo o secularidad? – El desencuentro entre el integrismo religioso y el fundamentalismo laico* (Madrid, obra en proceso de publicación, 2009), pág. 90.

⁴ O.C., págs. 91 y 92.

⁵ Juan José Tamayo, *Dios y ateísmo: un debate abierto* (EL PAÍS, 3 de febrero de 2009), pág. 21.

Capítulo 1

HACIA UNOS PRINCIPIOS ÉTICOS COMUNES A LAS RELIGIONES PARA CONTRIBUIR A LA PAZ MUNDIAL

1.- Necesidad de una ética mundial para creyentes y no creyentes

A lo largo de la historia, las religiones han servido de soporte moral en las distintas culturas para bien o para mal, contribuyendo al progreso de los pueblos o impidiéndolo. Todas las grandes religiones del mundo tienen una historia de éxitos y otra de fracasos, luces y sombras, pero han proporcionado una determinada moral.

Sin embargo, también es cierto que existen morales sin religión. Hans Küng lo argumenta de la siguiente forma:

1.- Existen suficientes motivos psicológico-biográficos que nos permiten comprender por qué ciertos contemporáneos ilustrados siguen rechazando la religión, calificándola de oscurantismo, superstición, entontecimiento u “opio del pueblo”.

2.- Es un hecho empírico que hombres no religiosos disponen de una orientación ética fundamental y son capaces de conducirse moralmente en la vida; es más, no es infrecuente en la historia que hayan sido no creyentes, desde una perspectiva religiosa, quienes han preconizado un nuevo sentido de la dignidad humana, o incluso se han comprometido más que muchos creyentes a favor de la mayoría de edad del hombre, de la libertad de conciencia y religión y los demás derechos humanos.

3.- Es un hecho antropológico que muchos hombres no religiosos han desarrollado y poseen objetivos y prioridades fundamentales, valores, ideales, modelos y criterios de lo verdadero y de lo falso.

4.- Es un hecho filosófico que el hombre, en cuanto ser racional, está dotado de una real autonomía humana que, independientemente de la fe en Dios, le permite realizar una confianza básica en la realidad y asumir su propia responsabilidad en el mundo: una responsabilidad ante sí y ante el mundo.⁶

Dada la diversidad de morales religiosas y seculares que pueden darse y se dan en nuestro mundo, es necesario un entendimiento entre creyentes y no creyentes para que haya paz entre las diversas naciones. Así quedó expuesto en el artículo 1º de la Declaración de derechos humanos y ratificado por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.⁷

Según Hans Küng, es necesaria la coalición entre creyentes y no creyentes en orden a una ética mundial; y es posible llevarla a la práctica si cumplen los siguientes objetivos:

1.- que no se siga ignorando el derecho de todo hombre (independientemente del sexo, nación, religión, raza o clase a que pertenezca) a una vida humana digna, sino que se afiance cada vez más en la práctica;

2.- que (a diferencia de lo ocurrido en los años 80) no se sigan ahondando en el mundo las diferencias entre países ricos y pobres;

3.- que en el Cuarto Mundo no sigan creciendo los barrios-miseria;

4.- que el nivel de bienestar conseguido no quede empañado por catástrofes ecológicas o por movimientos migratorios internacionales;

⁶ Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid, Ed. Trotta, 1991), pág. 56.

⁷ *Ibíd.*

5.- que se haga posible una comunidad mundial sin guerras, en la que se supriman progresivamente las desigualdades materiales mediante la elevación del nivel de vida de los más pobres.⁸

Necesitamos una ética que nos dicte valores aceptables para todos, pues de lo contrario nos autodestruiremos. Una forma de conseguirla sería partiendo de los condicionantes anteriores, los cuales tendrían que respetar tanto los creyentes de cualquier religión como los no creyentes.

2.- Hacia unos criterios éticos generales para las religiones

Dejando de lado todo lo que se refiere a la ética civil, voy a centrarme en algunos aspectos éticos en los que coinciden las religiones y en cómo se llegó al primer consenso ético general entre ellas.

Está claro que, cuando “se habla de religión, es fácilmente perceptible el reproche de que las religiones no acaban de ponerse de acuerdo entre ellas, de que sus afirmaciones sobre el Absoluto, y también sobre la moral, son diversas e incluso contradictorias”.⁹

Las personas pertenecientes a una religión concreta suelen conocer cosas que no comparten con las que son de otra religión; es decir, distinguen ciertos aspectos que las separan en la práctica. No obstante, desconocen normalmente lo que tienen en común las distintas religiones, lo que las une.

Siguiendo a Hans Küng, a pesar de las diferencias radicales que existen entre las diferentes religiones, se pueden establecer los siguientes puntos en común:

⁸ O.C., págs. 58 y 59.

⁹ O.C., pág. 76.

- El bien y la dignidad del hombre como principio básico y fin decisivo del comportamiento humano.
- Los siguientes preceptos: no matar, no mentir, no robar, no cometer actos deshonestos, honrar a los padres y amar a los hijos.
- Una vía media entre el libertinismo y el legalismo a través de sus reglas de conducta, disposiciones, actitudes y “virtudes”.
- Una regla de oro que modernizada, racionalizada y secularizada coincide con el imperativo categórico kantiano: “Actúa de tal manera que, tanto en tu persona como en la de los demás, utilices siempre a la humanidad como fin, y nunca como simple medio”.
- Motivaciones morales convincentes a través del seguimiento de un estilo de vida no abstracto, sino basado en modelos concretos de referencia: vida y doctrina de Buda, Jesucristo, Confucio, Laotsé o Mahoma.
- Horizonte de sentido y determinación de fines: todas las religiones dan respuesta a la cuestión del sentido de la totalidad, de la vida, de la historia... en la perspectiva de una última realidad que ya está actuando aquí, ya se la llame resurrección en el judaísmo, vida eterna en el cristianismo, paraíso en el islamismo, etc.¹⁰

Partiendo de estas coincidencias entre las religiones, Leonardo Boff dice que “se trata siempre de prácticas éticas e impregnan la conciencia de motivaciones poderosas para que las personas se dispongan a seguir las exigencias éticas por muy gravosas que puedan presentarse. Y les confieren la satisfacción interior de estar en conformidad con los requerimientos del corazón y con las interpelaciones que nacen de la realidad global”.¹¹

Hans Küng asegura que “en orden a una ética mundial no sólo es necesaria la gran coalición de creyentes y no creyentes, sino también un especial compromiso de las diversas religiones”.¹² Para ello, es necesaria la “responsabilidad global” de todos los pueblos. Desde este optimismo, “se esfuerza por mostrar cómo, a pesar de las diferencias doctrinales y éticas entre las tradiciones religiosas del mundo, todos pueden compartir una ética fundamental, sobre la cual se puede establecer la justicia y la paz. Tal ética sólo puede basarse sobre una persuasión religiosa y sobre el reconocimiento

¹⁰ O.C., págs. 78-82.

¹¹ Leonardo Boff, *Ética planetaria desde el Gran Sur* (Madrid, Ed. Trotta, 2001), pág. 93.

¹² Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid, Ed. Trotta, 1991), pág. 82.

de valores fundamentales. El criterio para establecer tales valores es lo humano”.¹³

Desde la humanidad común a todos los hombres sería posible formular un verdadero criterio ético general. Un paso en esta dirección ya lo había dado, aunque de forma muy genérica, la Declaración de la Conferencia Mundial de las Religiones a favor de la Paz, celebrada el año 1970 en Kyoto (Japón), donde “se expresa espléndidamente lo que podría constituir una ética fundamental, una ética mundial de las religiones mundiales a favor de la sociedad mundial”.¹⁴

Allí, en Kyoto, las distintas religiones descubrieron que lo que las unía era más importante que lo que las separaba. Estuvieron de acuerdo en lo siguiente:

- La convicción de la fundamental unidad de la familia humana, la unidad y dignidad de todos los hombres;
- el sentimiento de la inviolabilidad del individuo y de su conciencia;
- el sentimiento del valor de la comunidad humana;
- la persuasión de que poder no equivale a derecho, que el poder humano ni se basta a sí mismo ni es absoluto;
- la fe en que el amor, la compasión, el altruismo y la fuerza del Espíritu y de la veracidad interior son, en última instancia, muy superiores al odio, la enemistad y el egoísmo;
- el sentimiento de la obligación de estar de parte de los pobres y oprimidos y en contra de los ricos y opresores;
- la esperanza de que al fin vencerá la buena voluntad.¹⁵

¹³ Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Cantabria, Ed. Sal Terrae, 2000), pág. 551.

¹⁴ Hans Küng, *Hacia una ética mundial*, (Madrid, Ed. Trotta, 1991), pág. 85.

¹⁵ A. Lücker, *Religionen, Friede, Menschenrechte. Dokumentation der ersten “Weltkonferenz der Religionen für den Frieden”, Kyoto, 1970* (Wuppertal, 1971), pág. 110.

3.- El diálogo interreligioso es necesario para la paz mundial

Leonardo Boff dice que, “normalmente, las religiones están en guerra entre sí. Pero a pesar de ello, si miramos con más profundidad lo veremos, son las grandes gestadoras de esperanza, las creadoras de los grandes sueños, de integración, de salvación, de un destino trascendente del ser humano y del universo. Todas ellas reafirman el futuro de la vida contra la cruel evidencia de la muerte. Las religiones trabajan con valores y anuncian siempre el Supremo Valor”.¹⁶

Si las religiones se preocuparan más por lo que las une que por lo que las separa, no cabe duda de que las cosas irían mejor en el mundo. En su esencia, todas son transmisoras de paz, pero paradójicamente no dejan de ser causa de conflictos. Hoy vemos con perplejidad cómo la mayoría de las guerras tienen un componente religioso, a pesar de que hay un acercamiento entre las religiones como no lo ha habido nunca.

Para alcanzar la paz mundial, todas las religiones del mundo tienen que reconocer la responsabilidad que les compete, porque “no puede haber paz entre las naciones sin paz entre las religiones o, dicho más brevemente: ¡Imposible la paz mundial sin paz religiosa!”.¹⁷

Ninguna religión debe renunciar del todo a sus propios criterios de verdad con respecto a las otras religiones, pues sería abdicar de lo auténticamente genuino. Sin embargo, la crítica externa es necesaria, pues ayuda a distinguir lo verdadero y bueno de lo que son sólo desviaciones.

Si las religiones se centran únicamente en sus criterios de verdad, es imposible el diálogo entre ellas. Por eso, tienen que estar abiertas a buscar coincidencias por muy distintas que sean entre sí.

¹⁶ Leonardo Boff, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, pág. 91.

¹⁷ Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, pág. 98.

Hans Küng apela a la unidad en la diversidad. Al igual que la comunidad internacional no puede seguir existiendo sin valores comunes, las religiones también pueden buscar una coincidencia en ellos. Para él, “el criterio ético fundamental sería que el hombre no puede ser inhumano, puramente instintivo o “animal”, sino que ha de vivir de una forma humana, verdaderamente humana, humanamente racional”.¹⁸

Teniendo esto en cuenta, lo moralmente bueno sería lo que permite y posibilita una vida auténticamente humana. Es bueno para el hombre lo que le ayuda a ser verdaderamente hombre. De acuerdo con esta norma de humanidad, se puede distinguir entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso.

En las religiones también es posible diferenciar lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso. Una religión sería verdadera y buena cuando sirva a la humanidad y fomente sus valores, y falsa y mala cuando fomente la inhumanidad y lleve a la degradación de lo humano.

Según Hans Küng, la verdadera humanidad es presupuesto de una verdadera religión, y la verdadera religión es consumación de una verdadera humanidad.¹⁹

En un coloquio de la UNESCO, celebrado en París del 8 al 10 de febrero de 1989, comenzó a esbozarse un inicio de consenso entre las diversas religiones:

- Ningún representante de las religiones aceptaba el principio de lo “autónomo humano” como superestructura impuesta a las religiones concretas. Todos afirmaban, desde las respectivas religiones, que lo “humano” tiene su última raíz en lo absoluto, en una suprema y última realidad de contenido religioso.

¹⁸ O.C., pág. 116.

¹⁹ O.C., pág. 117.

- Todos estaban de acuerdo en la autocrítica como presupuesto para el diálogo interreligioso. Todos admitían que, en nombre de las religiones, se seguían colcuncando los derechos y la dignidad del hombre, se fomentaba la violencia y el odio, se desvirtuaba la paz y se extendía la destrucción.
- Todos coincidían en que la educación del hombre para la humanidad y para la paz exigía a las religiones un compromiso de acción. Nadie se oponía a la formulación programática del simposio: “Imposible la paz mundial sin una paz religiosa”.
- Todos los representantes de las grandes religiones del mundo apoyaban en principio la posibilidad de fundamentar la humanidad desde las respectivas tradiciones. Así, la humanidad podría constituir la base de una ética común a las grandes religiones.²⁰

La apertura al diálogo interreligioso es una actitud de paz. Cuando se rompen las negociaciones, empiezan las guerras. Cuando fracasa el diálogo, surgen las represiones, el poder del más fuerte, del superior, del más hábil. Hans Küng concluye:

- Imposible la paz entre las naciones sin paz entre las religiones.
- Imposible la paz entre las religiones sin diálogo de religiones.
- Imposible el diálogo de religiones sin un estudio teológico de sus fundamentos.²¹

²⁰ O.C., pág. 118.

²¹ O.C., pág. 131.

Capítulo 2

DECLARACIÓN DE UNA ÉTICA MUNDIAL POR EL PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO DE 1993

1.- El Parlamento de las Religiones del mundo de 1893

En el año 1893 tuvo lugar en Chicago el primer Parlamento de las Religiones del mundo, que reunió a cuarenta y cinco religiones, confesiones y otras organizaciones. Sus promotores (protestantes) estaban animados por “el espíritu del entendimiento entre los pueblos a través de las religiones”.²²

La intención de este parlamento era que los representantes de las distintas religiones del mundo se reunieran en un mismo lugar en plano de igualdad de derechos y se comunicasen entre ellos con respeto mutuo. Estos representantes de las religiones procedían de entre los fieles. No eran miembros de las respectivas jerarquías, enviados oficiales de sus dirigentes o de sus consejos directivos, sino que representaban a sus religiones a título individual. Esto fue así porque el parlamento no tenía carácter institucional, sino de movimiento y de encuentro.

Karl-Josef Kuschel, haciendo balance de este encuentro de las religiones, dice que “por más que el Parlamento de 1893 se esforzase en atemperar una visión cristocentrista; por más que los promotores trataran de valorar la pluralidad de religiones con los mismos derechos y valores, dentro de una misma Humanidad; por más que en las mentes de los participantes alentase

²² Hans Küng y Karl-Josef Kuschel, *Hacia una Ética Mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (Madrid, Ed. Trotta, 1994), pág. 73.

un espíritu de progreso, de optimismo y de comprensión entre los pueblos, la época no estaba madura aún para la conciliación efectiva desde la pluralidad de las religiones”.²³

Durante el siglo XX, las religiones de la Tierra se han ido aproximando más y más entre sí, algo que probablemente los promotores del Parlamento de las Religiones de 1893 no pudieron ni imaginar, pero su iniciativa ha significado el primer paso serio hacia la fraternidad de las religiones y el diálogo interreligioso.

2.- Preparación del centenario del primer Parlamento de las Religiones del Mundo²⁴

En el año 1989, Hans Küng empezó a mantener contactos con el grupo local que estaba interesado en celebrar en Chicago, en septiembre de 1993, el centenario del primer Parlamento de las Religiones del Mundo. A principios de 1992, y después de que el Consejo que se había formado para la preparación del 2º Parlamento Mundial de las Religiones, con sede en Chicago, se hubiera leído el libro “Proyecto de una Ética Mundial”, éste le encargó a Hans Küng que redactara un Proyecto de Declaración del Parlamento a favor de una ética mundial para dicho encuentro.

Hans Küng finalmente aceptó y, después de esbozar un Preámbulo desde la universidad de Tübinga, que remitió a científicos prestigiosos y a una pequeña red de consultores, aparte de a los miembros de un coloquio que él había formado para su realización, comenzó una rueda de conferencias para hacer publicidad a favor de la idea de tener un segundo Parlamento de las Religiones del Mundo.

²³ O.C., pág. 78.

²⁴ Lo tratado en el siguiente apartado se puede buscar en la obra recientemente citada de Hans Küng y Karl-Josef Kusche, *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, págs. 44-51.

El 14 de julio de 1992 se estableció el primer borrador de la Declaración íntegra, enviándose a los expertos para que concretaran su postura y remitieran correcciones. Tuvo una gran acogida y su estructura básica no fue modificada, aunque mejoró bastante gracias a numerosas propuestas puntuales. Así, el 12 de octubre de 1992 ya quedó lista la segunda versión mejorada, remitiéndola Hans Küng el 23 de octubre del mismo año a Chicago para someterla a posibles correcciones.

Por fin, con fecha 13 de junio de 1993, el consejo de Chicago devolvió la Declaración enviada valorándola positivamente y aconsejando algunas correcciones en dicha traducción inglesa en cuanto al contenido y estilo. Una vez realizadas, quedó el texto definitivo en inglés para el mes de julio, enviándose de nuevo a Chicago y donde ya sólo sufrió leves correcciones en cuanto a los detalles del texto y no en cuanto a su estructura básica inicial y su lenguaje, que se mantuvieron durante todas las fases. En el proceso de consulta participaron más de cien personas pertenecientes a las religiones más importantes del mundo.

3.- Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo de 1993

Del 28 de agosto al 4 de septiembre de 1993 se celebró el 2º Parlamento de las Religiones del Mundo, cien años después del primero. En él sus representantes discutieron sobre la Declaración de una Ética Mundial que se había realizado con motivo de este encuentro y cuyo proceso de desarrollo he detallado en el apartado anterior.

Al final, la Declaración fue suscrita por la gran mayoría de los representantes de las religiones presentes en el Parlamento, llegándose así a un consenso entre las distintas religiones que puede constituir el fundamento

de una ética mundial. “Se trata de un consenso básico mínimo relativo a valores vinculantes, criterios inalterables y actitudes morales fundamentales”.²⁵

A partir de aquí, en los cuatro apartados siguientes, destaco lo más significativo de esta Declaración de una Ética Mundial del Parlamento de las Religiones del Mundo.²⁶

3.1.- No es posible un nuevo orden mundial sin una ética mundial

Los representantes de las distintas religiones, dirigiéndose a todas las personas del planeta, declararon:

- Todos somos responsables en la búsqueda de un orden mundial mejor;
- que resulta imprescindible un compromiso con los derechos humanos, con la libertad, la justicia, la paz y la conservación de la Tierra;
- que nuestras distintas tradiciones religiosas y culturales no deben ser obstáculos que nos impidan trabajar juntos, activamente, contra cualesquiera formas de deshumanización y a favor de una mayor humanización;
- que los principios expuestos en esta Declaración pueden ser compartidos por todo ser humano animado de convicciones éticas, estén o no fundamentadas religiosamente;
- que nosotros, en tanto que seres humanos orientados espiritual y religiosamente, que fundamentan su vivir en una realidad última y de ella obtienen en actitud confiada, mediante la oración o la meditación, a través de la palabra o del silencio, su fuerza espiritual y su esperanza, nos sentimos en la especialísima obligación de procurar el bien de la Humanidad entera y de cuidar el planeta Tierra. No nos consideramos mejores que los demás, pero tenemos fe en que la secular sabiduría de nuestras religiones será capaz de abrir nuevos horizontes de cara al futuro.

²⁵ O.C., pág. 20.

²⁶ Se puede ver la totalidad de la Declaración en O.C., págs. 21-37.

Por eso, los miembros de las religiones presentes en el Parlamento declararon haber aprendido:

- que solamente con leyes, reglamentos y convenciones no se puede crear, y mucho menos imponer, un mejor orden mundial;
- que la consecución de la paz y de la justicia y la conservación de la Tierra dependen de la actitud y de la disposición de los seres humanos para hacer valer el derecho;
- que el compromiso con el derecho y la libertad supone una toma de conciencia previa de las responsabilidades y obligaciones, y que, por tanto, es menester interpelar a los seres humanos en su mente y en su corazón;
- que el derecho sin eticidad no tiene a la larga consistencia ninguna y, en consecuencia, sin una ética mundial no es posible un nuevo orden mundial.

La ética mundial, según acordaron, consiste en un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes básicas personales. Sin semejante consenso ético de principio, toda comunidad está amenazada por el caos o la dictadura, y los individuos por la angustia.

3.2.- Condición básica: todo ser humano debe recibir un trato humano

El Parlamento de las Religiones contribuyó a que las religiones participantes coincidieran en lo siguiente:

- Tanto las tradiciones éticas como las religiosas contienen suficientes elementos éticos que muy bien pueden ser entendidos y vividos por todos los humanos de buena voluntad, sean religiosos o no.
- Las diferencias entre las religiones no deben impedir proclamar públicamente lo que ya les es común y defender el compromiso ético y religioso de seguir manteniéndolo.

- Las religiones por sí solas no pueden resolver los problemas del mundo, pero sí pueden conseguir la transformación del “corazón” del hombre mediante la “conversión” a una actitud de vida que lo aleje del camino equivocado. Las fuerzas espirituales de las religiones pueden proporcionar un camino hacia este cambio de vida.

- En todas las partes del mundo hay seres humanos que siguen recibiendo un trato inhumano. Ante tanta inhumanidad, las convicciones éticas y religiosas comunes coinciden en que ¡todo ser humano debe recibir un trato humano!. Toda persona posee una dignidad inviolable e inalienable que tiene que ser respetada. Por tanto, debe ser siempre un fin en sí misma y nunca un puro medio. Todo ser humano está obligado a actuar de forma realmente humana y no inhumana, a hacer el bien y evitar el mal.

- Para actuar de forma humana, vale la regla de oro “No hagas a los demás lo que no quieras para ti”, o, en planteamiento positivo, “Haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti”. Ésta debería ser norma incondicionada, absoluta, en todas las esferas de la vida.

- Todos los egoísmos son reprobables y le impiden al ser humano ser verdaderamente humano. La responsabilidad individual frente a uno mismo y frente al mundo es un requisito obligatorio para conseguir la autodeterminación y autorrealización de una forma legítima.

3.3.- Cuatro orientaciones inalterables

3.3.1.- Compromiso a favor de una cultura de la no violencia y respeto a toda vida

- Las grandes y antiguas tradiciones religiosas y éticas de la Humanidad nos han transmitido un mandamiento: **¡No matarás!**. En positivo, sería: **¡respeta la vida!**. Esto supone que todo ser humano tiene derecho a la vida, a la integridad corporal y al libre desarrollo de su personalidad siempre que el ejercicio de este derecho no lesione los de los demás. Nadie tiene derecho a maltratar física o psíquicamente a otra persona, a lesionarla o, por supuesto, a matarla. Y ningún pueblo, ningún Estado, ninguna raza, ninguna religión tiene el derecho de discriminar, “depurar”, exiliar ni exterminar a una minoría de otra condición o credo.
- Los conflictos se deben solventar sin recurrir a la violencia y en el marco de un ordenamiento jurídico, tanto a nivel de individuos como de Estados. Los dirigentes políticos tienen que buscar soluciones pacíficas en el marco de un ordenamiento de paz internacional: **¡No es posible la supervivencia de la humanidad sin una paz mundial!**.
- Hay que educar a los jóvenes a favor de la paz y hacerles conscientes de que la fuerza nunca puede ser medio de confrontación con los demás. Sólo así se puede establecer una cultura de la no violencia.
- La vida de los animales y de las plantas merece salvaguardia, conservación y cuidado. Como humanos tenemos la responsabilidad para con el planeta Tierra y el cosmos, el aire, el agua y el suelo. En este mundo todos estamos implicados recíprocamente y dependemos los unos de los otros. Cada uno depende del bien de la colectividad. Por eso, no tiene sentido proclamar la soberanía humana sobre la

naturaleza y el cosmos, sino que hay que fomentar la comunidad humana con la naturaleza y el cosmos.

- Ser verdaderamente humano, según las tradiciones religiosas y éticas, significa ser afable y abierto a la cooperación, nunca desconsiderado y brutal. Cada pueblo, raza y religión debe tributarle a las demás tolerancia y respeto, e incluso estima y colaboración. Las minorías, sean de tipo racial, étnico o religioso, necesitan protección y estímulo.

3.3.2.- Compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo

- Las tradiciones religiosas y éticas más antiguas e importantes de la Humanidad nos han transmitido un mandamiento: **¡No robarás!**. Dicho de otra forma, y en sentido positivo: **¡Obra con justicia y sin doblez!**. Por tanto, ningún ser humano puede atribuirse el derecho de robar a nadie ni de atentar contra la propiedad ajena o la común. Tampoco nadie puede usar sus bienes sin tener en cuenta las necesidades de la colectividad y de la Tierra.
- Las situaciones de injusticia son las que generan violencia y contraviolencia. Por eso, ¡no es posible la paz mundial sin una justicia mundial!
- Los jóvenes deben aprender ya en la familia y en la escuela que la propiedad tiene sus obligaciones, y su uso, por tanto, debe contribuir al bien común. Sólo así puede construirse un justo orden económico.
- Para cambiar la situación de pobreza que existe en el Planeta, es necesaria una nueva configuración más justa de las estructuras de la

economía mundial. Para ello, tienen que participar todos los estados y se precisa la autoridad de las organizaciones internacionales.

Los países desarrollados deberían distinguir entre consumo necesario y consumo desenfrenado, entre un uso social y un uso insolidario de los propios bienes, entre el aprovechamiento justificado y el consumo injustificado de los recursos naturales, entre una economía de mercado puramente capitalista y una economía de mercado con carácter social y ecológico. Pero también los países en vías de desarrollo necesitan un examen de conciencia nacional.

- Ser verdaderamente humano, según el espíritu de nuestras grandes tradiciones éticas y religiosas, significa que:
 - En lugar del recurso a la fuerza económica y política en una lucha despiadada para conquistar el poder, debe emplearse esta misma fuerza en servicio de las personas, especialmente mediante la compasión hacia las personas que sufren y hacia las más desfavorecidas.
 - En lugar de una concepción pura del poder y de una política de dominación brutal, deben imperar el respeto mutuo, un razonable equilibrio de intereses y una voluntad abierta a la mediación y a la consideración recíproca.
 - En lugar de un insaciable afán de dinero, prestigio y consumo, hay que redescubrir el sentido de la medida y de la moderación.

3.3.3.- Compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrado y veraz

- Las tradiciones religiosas y éticas más antiguas e importantes de la Humanidad nos han transmitido un mandamiento: **¡No mentirás!**. En sentido positivo, se podría decir: **¡Habla y actúa desde la verdad!**. Por tanto, ningún ser humano, ninguna institución, ningún Estado y ninguna Iglesia o comunidad religiosa tiene derecho a decir falsedad a los demás.
- Lo dicho anteriormente es especialmente válido para los medios de comunicación (a los que se garantiza la libertad de información para la búsqueda de la verdad), para el arte, la literatura y la ciencia (que tienen garantizada la libertad artística y académica, pero no están desvinculadas de las normas éticas universales y deben servir a la verdad), para los políticos y sus partidos (que tienen el deber de decir la verdad al pueblo en todo momento), y para los representantes de las religiones (que tienen que luchar por la justicia mundial a través de la verdad y actuando siempre con humanidad).
- Los jóvenes deben aprender, en la familia y en la escuela, a ejercitar la veracidad en su pensar, en su hablar y en su obrar. Todo hombre tiene derecho a la verdad y a la veracidad. Tiene derecho a toda información e instrucción necesaria para poder tomar las decisiones fundamentales de su vida. Las normas éticas constituyen una gran ayuda para su discernimiento y su actitud ante la vida.
- Ser verdaderamente humano de acuerdo con el espíritu de nuestras grandes tradiciones religiosas y éticas significa:
 - Hacer valer la verdad, en lugar de confundir libertad con capricho y pluralismo con arbitrariedad.

- Fomentar el espíritu de veracidad en las relaciones interpersonales de cada día en lugar de vivir de la insinceridad, la simulación y la acomodación oportunista.
- Buscar incesantemente la verdad, animados por una incorruptible voluntad de sinceridad, en lugar de difundir medias verdades ideológicas y partidistas.
- Servir a la verdad con confianza y firmeza en lugar de rendir tributo al oportunismo.

3.3.4.- Compromiso a favor de una cultura de igualdad y camaradería entre hombre y mujer

- Las tradiciones religiosas y éticas más antiguas e importantes de la Humanidad nos han transmitido un mandamiento: **¡No te prostituirás ni prostituirás a otro!.** Dicho en sentido positivo: **¡Respetaos y amaos los unos a los otros!.** Por tanto, ningún humano tiene derecho a degradar a otro hasta convertirlo en puro objeto de su sexualidad, ni a someterlo o mantenerlo en una forzada dependencia sexual.
- La explotación sexual y la discriminación de los sexos suponen una de las más indignas formas de degradación humana. Donde haya predominio de un sexo sobre otro (especialmente si se hace en nombre de una convicción religiosa) y se tolere la explotación sexual; donde se fomente la prostitución o abusos de los niños, debe surgir una actitud de resistencia, pues **¡no es posible una verdadera humanidad sin una convivencia en camaradería!.**
- Los jóvenes deben aprender, en la familia y en la escuela, que la sexualidad no es en sí una fuerza negativa destructora o explotadora, sino creativa y moldeadora. Tiene la función de generar una

comunidad que dice sí a la vida y que sólo podrá desarrollarse adecuadamente cuando también contempla con responsabilidad la felicidad del compañero o compañera.

- La relación entre el hombre y la mujer no debe regirse a través de la tutela o explotación, sino por el amor, el compañerismo y la confianza. La plenitud humana no se identifica con el placer sexual, pues la sexualidad tiene que ser expresión y ratificación de una relación de amor vivida en compañerismo. Por otra parte, hay que respetar la renuncia voluntaria al desarrollo de la sexualidad, pues puede ser también expresión de identidad y plenitud.
- El matrimonio en tanto que institución social se caracteriza por el amor, la fidelidad y la estabilidad. Su función debe garantizar a hombres, mujeres y niños seguridad y mutua ayuda, así como la protección de sus derechos. En todos los lugares hay que tratar de establecer una relaciones económicas y sociales que hagan posible a los matrimonios y a las familias llevar una existencia digna. Los niños tienen derecho a la educación y nunca debe existir explotación entre padres e hijos, pues su relación se debe basar en el respeto, atención y reconocimiento.
- Ser verdaderamente humano de acuerdo con el espíritu de nuestras grandes tradiciones éticas y religiosas significa que:
 - En lugar de la dominación patriarcal o degradación, deben reinar un respeto mutuo, comprensión y compañerismo.
 - En lugar del afán posesivo o del abuso sexual de cualquier tipo, debe haber una mutua consideración, tolerancia, apertura a la reconciliación y amor.

3.4.- Cambio de mentalidad

Todas las experiencias históricas demuestran que nuestro mundo no puede cambiar sin un cambio previo de mentalidad en el individuo y en la opinión pública. Lógicamente, este cambio también se tiene que dar en el plano de la ética, donde todo individuo debe asumir una responsabilidad intransferible en relación con todo lo que hace u omite. Todas nuestras decisiones y actuaciones, al igual que nuestros fallos y fracasos, tienen sus propias consecuencias.

Mantener viva esta responsabilidad, profundizar en ella y transmitirla a las generaciones venideras es quehacer específico de las religiones. Por eso, hay que tener en cuenta lo siguiente:

- No es tarea fácil lograr un consenso universal en muchas cuestiones éticas concretas que se encuentran hoy en discusión. Sin embargo, partiendo del espíritu de los principios comunes enumerados anteriormente, se pueden encontrar soluciones a muchas de las cuestiones puestas en debate.
- En muchos sectores de la vida se da un despertar de una nueva conciencia de responsabilidad ética. Hay que felicitarse porque en muchas profesiones (médicos, científicos, periodistas, políticos...) ya existen códigos de ética que ponen límites a sus actuaciones.
- Las distintas comunidades religiosas deberían formular su ética más específica: aquello que cada una, partiendo de su tradición en la fe, tiene que decir, por ejemplo, sobre el sentido de la vida y de la muerte, la manera de afrontar el problema del dolor, el perdón de las culpas, la entrega desinteresada y la necesidad de la renuncia, la compasión y la alegría.

4.- Texto leído en la sesión de clausura del Parlamento de las Religiones de 1993²⁴

El mundo agoniza. Agonía tan penetrante y opresiva que nos sentimos movidos a señalar las formas en que se muestra para poner de manifiesto lo hondo de nuestra zozobra.

La paz nos da la espalda. El planeta está siendo destruido. Los vecinos viven en el temor mutuo. Hombres y mujeres se distancian entre sí. Los niños mueren.

Todo ello es terrible.

Condenamos el mal uso de los ecosistemas de nuestra Tierra.

Condenamos la miseria, que estrangula las posibilidades de vida; el hambre, que debilita los cuerpos de los seres humanos; las desigualdades económicas, que a tantas familias amenazan con la ruina.

Condenamos el desorden social de las naciones; el desprecio de la justicia, que empuja a ciudadanos hacia la marginación; la anarquía, que gana posiciones en nuestras comunidades; y la absurda muerte de niños mediante la violencia. Condenamos especialmente la agresión y el odio en nombre de la religión.

Esta agonía debe cesar.

Debe cesar, porque ya existe la base de una ética. Tal ética brinda la posibilidad de un mejor orden individual y global que aleje a los hombres de la desesperación y a las sociedades del caos.

Somos mujeres y hombres que siguen los preceptos y las prácticas de las religiones del mundo.

²⁴ El siguiente texto se leyó íntegro en la sesión de clausura del Parlamento de las Religiones de 1993 (Asamblea del 4 de septiembre de 1993). Se elaboró a partir de la Declaración preparada en Tübinga y que fue presentada en Chicago por un comité de redacción del “Consejo” del Parlamento de las Religiones del Mundo. Su finalidad era la de ofrecer un breve resumen de la Declaración para facilitar su lectura pública. El texto se encuentra tal cual en Hans Küng y Karl-Josef Kuschel, *Hacia una Ética Mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (Madrid, Ed. Trotta, 1994), págs. 15-18).

Afirmamos que las enseñanzas de las religiones contienen un patrimonio común de valores radicales que constituyen la base de una ética mundial.

Afirmamos que esta verdad ya es conocida, pero aún no se vive como debiera de corazón y de obra.

Afirmamos que hay una norma irrevocable, imprescindible en todos los ámbitos de la vida, válida para las familias y las comunidades, para las razas, naciones y religiones. Ya hay criterios ancestrales del comportamiento humano que pueden hallarse en las enseñanzas de las religiones del mundo y que son la condición de un orden mundial duradero.

Declaramos:

Que todos somos interdependientes. Cada uno de nosotros depende de la salud del conjunto. Por ello respetamos la colectividad de los seres vivos, hombres, animales y plantas, y nos sentimos preocupados por la conservación de la Tierra, del aire, del agua, del suelo.

Que como individuos somos responsables de todo lo que realizamos. Todas nuestras decisiones, actuaciones y negligencias tienen consecuencias.

Que debemos tratar a los demás como queremos que nos traten a nosotros. Nos comprometemos a respetar la vida y la dignidad humana, la individualidad y la diferencia, de suerte que toda persona sin excepción reciba un trato humano. Hemos de ejercitarnos en la paciencia y en la aceptación. Hemos de ser capaces de perdonar, aprendiendo del pasado, pero sin ceder jamás a la memoria del odio. Al abrir nuestro corazón a los demás debemos enterrar nuestras mezquinas querellas en aras de la comunidad mundial de manera que llevemos a la práctica una cultura de la solidaridad y de la vinculación mutuas.

Consideramos a la Humanidad nuestra familia. Hemos de esforzarnos en ser afables y generosos. No debemos vivir solamente para nosotros mismos sino que, por el contrario, hemos de servir a los demás y no olvidar jamás a los niños, a los ancianos, a los pobres, a los disminuidos, a los exiliados y a quienes se encuentran solos. Nadie debe ser jamás considerado o tratado como ciudadano de segunda clase. Nadie debe ser sometido a explotación, de la clase que sea. Entre hombre y mujer debe existir un compañerismo basado en la igualdad. No podemos incurrir en ningún tipo de comportamiento sexual inmoral. Debemos dejar atrás cualquier forma de dominio o abuso.

Nos declaramos comprometidos con la cultura de la no violencia, del respeto, de la justicia y de la paz. Jamás oprimiremos a otro hombre, no le causaremos daño, ni le torturaremos, ni desde luego le causaremos la muerte, y renunciaremos a la violencia como medio de resolver las diferencias.

Nos esforzaremos por conseguir un orden social y económico justo en el que cada cual reciba las mismas oportunidades para desarrollar plenamente sus cualidades humanas. Hemos de expresarnos con fidelidad a la verdad y actuar en consecuencia comprendiendo a los demás, evitando dejarnos arrastrar por prejuicios u odios. No debemos robar. Hemos de superar cualquier inclinación a buscar ávidamente el poder y el dominio, el prestigio, el dinero y el consumo, en aras de formar un mundo justo y pacífico.

La Tierra no puede cambiar a mejor si antes no cambia la mentalidad de los individuos. Nos comprometemos a dilatar nuestra capacidad de percepción sometiendo a disciplina nuestro espíritu mediante la meditación, la plegaria o la reflexión positiva. Sin riesgo y sin disposición al sacrificio no puede producirse un cambio fundamental en nuestra situación. Por eso nos comprometemos con esta ética mundial, con una mutua comprensión y con aquellas formas de vida que conlleven un concierto social, la consolidación de la paz y el respeto a la Naturaleza.

Invitamos a todos, creyentes o no, a hacer lo mismo.

Capítulo 3

EL CUESTIONAMIENTO DE LAS GRANDES RELIGIONES MONOTEÍSTAS EN LA ACTUALIDAD

1.- Críticas a las religiones

Hoy en día nadie pone en duda que vivimos en una época religiosa y políticamente dividida; una época en la que muchas autoridades morales han perdido credibilidad, algunas instituciones han entrado en crisis profundas de identidad y muchos criterios y normas se han tambaleado. Ante esta situación, nadie discute la necesidad de un nuevo consenso social consistente en la aceptación de un mínimo de valores, actitudes básicas y criterios humanos.

En este nuevo consenso, las religiones tienen mucho que aportar, pero son muchos los que piensan que “con frecuencia las religiones transgreden las normas y criterios que ellas mismas predicán”.²⁵ Y no les falta razón, pues muchas veces las convicciones religiosas en lugar de ser causa de paz, entendimiento y reconciliación en nuestro mundo, son causa de guerra, intolerancia y fanatismo.

La historia de las religiones nos ha dejado un testimonio negativo: “las religiones que predicán la paz hacen la guerra, las religiones que predicán la familia humana se dividen en sectas, castas y varias organizaciones que no se tratan entre sí, cuando no se combaten”.²⁶ Por eso, es lógico que muchas

²⁵ Hans Küng, *Reivindicación de una ética mundial* (Madrid, Ed. Trotta, 2002), pág. 19.

²⁶ Raimon Panikkar, en Francesc Torradeflot, *Diálogo entre religiones: textos fundamentales* (Madrid, Ed. Trotta, 2002), pág. 174.

personas tuerzan el gesto cuando se les habla de religiones, pues en los miles de años de historia que llevamos han estado caracterizadas por persecuciones, violencias e injusticias.

En nuestros días, este lado destructivo de las religiones se ha materializado con especial crueldad en los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y el Pentágono, del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres, provocando un gran estupor en el mundo y la sospecha de muchos de si realmente las religiones son portadoras de paz. Es cierto que corrientes fundamentalistas las hay en todas las religiones, pero actualmente algunas están emergiendo de forma terrorífica en países islámicos, lo que está provocando en muchas personas miedo y la urgencia de marcar distancias.

José Saramago, haciendo un análisis del daño que muchas veces se hace “en nombre de Dios”, dice:

“Siempre tendremos que morir de algo, pero ya se ha perdido la cuenta de los seres humanos muertos de las peores maneras que los humanos han sido capaces de inventar. Una de ellas, la más criminal, la más absurda, la que más ofende a la simple razón, es aquella que, desde el principio de los tiempos y de las civilizaciones, manda matar en nombre de Dios. Ya se ha dicho que las religiones, todas ellas, sin excepción, nunca han servido para aproximar y congraciarse a los hombres; que, por el contrario, han sido y siguen siendo causa de sufrimientos inenarrables, de matanzas, de monstruosas violencias físicas y espirituales que constituyen uno de los más tenebrosos capítulos de la miserable historia humana.

Al menos en señal de respeto por la vida, deberíamos tener el valor de proclamar en todas las circunstancias esta verdad evidente y demostrable, pero la mayoría de los creyentes de cualquier religión no sólo fingen ignorarlo, sino que se yerguen iracundos e intolerantes contra aquellos para quienes Dios no es más que un nombre, nada más que un nombre, el nombre que, por miedo a morir, le pusimos un día y que vendría a dificultar nuestro paso a una humanización real. A cambio nos prometía paraísos y nos amenazaba con infiernos, tan falsos los unos como los otros, insultos descarados a una inteligencia y a un sentido común que tanto trabajo nos costó conseguir. Dice Nietzsche que todo estaría permitido si Dios no existiese, y yo respondo que precisamente por causa y en nombre de Dios es por

lo que se ha permitido y justificado todo, principalmente lo peor, principalmente lo más horrendo y cruel".²⁷

Ninguna gran religión, si es verdaderamente universal, puede dejar de defender los valores de la paz y de la dignidad de la persona. Cualquier religión o secta que defienda la violencia contra el ser humano en cualquier forma, o la imposición violenta de sus creencias, constituye alguna forma de ideología degenerada, y ello al margen de si las prácticas a las que inducen puedan constituir actividades criminales para el Derecho Internacional.

Debido a que tanto las diferentes actitudes y creencias de las religiones como las diversas formas de organizar las sociedades no son compartidas universalmente, se hace precisa la explicitación de unos principios universales de ética para la construcción de un orden universal "justo". Sin estos principios éticos, expresados jurídicamente en el orden internacional, el mundo corre el peligro de fragmentarse en medio de grandes conflictos.

Según José Antonio Marina, en los Parlamentos de las Religiones sí es verdad que ha habido una especie de consenso en temas éticos, pero, sin embargo, ese consenso ha sido marginado por las Iglesias. Dice que hay mucha indecisión respecto de las religiones a estar dispuestas a someterse a criterios éticos. En personajes que figuran o que acuden a esos parlamentos sí hay disposición, pero en el "bloque dogmático" de las religiones hay muchísima resistencia a someterse a criterios éticos.²⁸ Estos talantes dogmáticos de las religiones hacen que vivan en conflicto unas con otras y descarguen sus tensiones una y otra vez sobre las sociedades, creando así desasosiego en lugar de paz.

²⁷ José Saramago, *El "factor Dios"* (EL PAÍS, septiembre-2001).

²⁸ José Antonio Marina, *Debate celebrado en el 40 Congreso de Filósofos Jóvenes* (emitido en la 2 de TVE la noche del domingo 11 de mayo de 2003 en el programa de televisión Negro sobre Blanco).

2.- Inicios de los tres grandes monoteísmos y sus fundamentalismos actuales

Las religiones, a lo largo de su historia, pocas veces han estado exentas de intolerancia tanto hacia el comportamiento con sus fieles como en su actitud ante la sociedad. De forma muy crítica lo narra Juan José Tamayo cuando dice que la mayoría de las religiones han impuesto un pensamiento único y han perseguido, castigado y expulsado de su seno a los creyentes considerados disidentes y heterodoxos; han invadido espacios civiles que no eran de su competencia y han impuesto sus creencias, muchas veces por la fuerza.²⁹

Esta intolerancia religiosa, en su forma extrema, da lugar a los fundamentalismos, muy presentes, sobre todo, en las religiones monoteístas. Actualmente, dentro del ámbito religioso, “el término ‘fundamentalista’ se aplica a personas creyentes de las distintas religiones, sobre todo a judíos ultra-ortodoxos, a musulmanes integristas y a cristianos tradicionalistas. El fenómeno fundamentalista suele darse -aunque no exclusivamente- en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados, definiciones dogmáticas y magisterios infalibles. Con todo, no puede decirse que sea consustancial a ellos. Constituye, más bien, una de sus más graves patologías”.³⁰

Por eso, hay que evitar los malentendidos referentes a que toda manifestación religiosa es proclive a ser fundamentalista. A lo largo de la historia, hay multitud de ejemplos de personas religiosas que han vivido su fe de forma liberadora y respetando las creencias e ideologías ajenas. Es más, no sólo han vivido su religiosidad sin imponérsela a otros, sino que han sido testimonios de paz, reconciliación, justicia y amor, entre otros valores. Además, han encontrado en su vivencia religiosa una forma de llenar de sentido sus

²⁹ Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (Madrid, Ed. Trotta, 2004), pág. 73.

³⁰ O.C., pág. 74.

vidas que las ha llevado a considerarse personas felices y, a juicio de otras muchas que las han conocido, transmisoras de felicidad.

El fundamentalismo es una perversión de la religión y una tentación para aquellas personas que, perteneciendo a cualquiera de las religiones, se creen en posesión de la verdad absoluta. El monoteísmo religioso es más proclive a esta degeneración fundamentalista, pues “no hay que olvidar que la experiencia religiosa, como experiencia de revelación, proclama la convicción de haber hallado la respuesta definitiva a las preguntas por el sentido de la vida”.³¹ Por tanto, en el caso de las religiones de revelación (como el judaísmo, cristianismo e Islam), la respuesta del creyente a esa supuesta revelación de Dios no deja de tener “un carácter absoluto”.³²

Para un “creyente convencido” no deja de ser un reto compaginar sus creencias con la pluralidad de respuestas humanas y religiosas al sentido de la vida. Muchos de estos creyentes, en el proceso de maduración de su fe o sus creencias, asimilan este pluralismo cultural y se adaptan a la sociedad aceptando y respetando sus múltiples formas de vida. Otros, sin embargo, “caen en la tentación de la intolerancia, y de imponer autoritariamente una versión reificada de sus leyes y creencias religiosas, buscando, frecuentemente, la alianza con el poder político. Ello suele ir acompañado de la práctica del exclusivismo, y de la descalificación a priori, e incluso, de la destrucción del ‘otro diferente’”.²⁷ Además, esta práctica se ve favorecida por una actitud cognitivo-psicológica propia de quien se considera en minoría y ve a la gran mayoría como profanizada, desviada y herética.²⁸

También el fundamentalismo religioso puede emerger como mecanismo de defensa en personas inseguras, con falta de madurez, que no se han adaptado bien a una sociedad pluralista y cambiante. El perfil psicológico de los fundamentalistas más radicales los define “como personas autoritarias, es decir, como individuos que se sienten amenazados en un mundo dominado por

³¹ Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia* (Madrid, Fundación Enmanuel Mounier, 2005), pág. 31.

³² Klaus Kienzler, *El fundamentalismo religioso* (Madrid. Ed. Alianza, 2000), pág. 24.

²⁷ Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia*, pág. 31.

²⁸ O.C., 31 y 32.

poderes malignos en actitud permanente de conspiración, que piensan en términos simplistas y conforme a esquemas invariables, y que ante sus problemas se sienten atraídos por respuestas autoritarias y moralizantes”.²⁹ En definitiva, son personas “inmaduras” que no han afrontado la libertad de pensar y tener criterios propios, cerrándose en interpretaciones literales de las tradiciones de su religión y en sus enseñanzas doctrinales sin llegar al significado de la auténtica experiencia religiosa. Buscan seguridad y refugio en sus creencias rechazando otros puntos de vista que les producen miedo y desorientación. Por tanto, según estas descripciones del fundamentalista, se puede deducir que para defender y justificar sus creencias pueda recurrir al odio y la violencia.

Seguidamente hago una breve descripción de los fundamentalismos judío, cristiano e islámico con el fin de tener una aproximación a la repercusión negativa que ejercen sobre estas religiones. No obstante, previamente a cada una de las descripciones, realizo una síntesis expositiva de cómo fueron los orígenes y evolución de cada una de estas religiones, en lo relativo a la violencia y la paz, antes de institucionalizarse tal y como las conocemos hoy. Así se podrá comprobar que, aunque no han estado libres de conflictos, todavía no existía el fundamentalismo que conocemos.

2.1.- Evolución histórica de la experiencia bélico-pacífica del pueblo de Israel y el fundamentalismo judío en la época actual

Este apartado lo voy a dividir en dos partes. En la primera hablaré de cómo la historia del origen y desarrollo primitivo del pueblo judío ha estado marcada por diferentes conflictos bélicos, aunque su concepción de la creación del mundo por Dios y su forma de entenderlo le ha hecho presentarse como promotor de un camino ejemplar de pacificación que nos sigue iluminando

²⁹ Florencio Galindo, *El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1994), pág. 161.

todavía. Luego, en la segunda, me centraré en los fundamentalismos del judaísmo moderno.

2.1.1.- El pueblo de Israel: fuente de conflictos y esperanza de paz

El Antiguo Testamento, que es fuente de inspiración para judíos, cristianos y musulmanes³⁰, comienza afirmando que, al principio, Dios creó el cielo y la tierra siguiendo un plan donde van apareciendo los diversos elementos, todos buenos (el cielo y la tierra, las aguas y la lluvia, los vientos y el fuego, las plantas y animales), para culminar con la creación del hombre y la mujer. Todo es digno de Dios y positivo para el hombre; no hay destrucción ni guerra en el principio (Gén. 1). De hecho, el primer capítulo del libro del Génesis concluye así: *“Vio entonces Dios todo lo que había hecho, y todo era muy bueno”* (Gén. 1,31).

Según la interpretación teológica de la creación del mundo por Dios en el libro del Génesis, todo lo creado es bueno. También los hombres, pues Dios no los ha creado para sufrir y morir, sino para gozar en un mundo abierto a la vida. Así lo confirma Gén. 1,28: *“Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla: dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los vivientes que caminan y reptan por la tierra”*. Xabier Pikaza, haciendo una interpretación de la creación del mundo tal y como la relata el libro del Génesis, dice:

“En el principio está la paz, de manera que la tierra puede entenderse como ‘paraíso’ (Gén. 1). El paraíso es paz del hombre con el mundo. Adán, el ser humano, conoce a los diversos seres, y en especial a los animales, y así los nombra y confirma en gesto de concordia, sin combatirlos ni matarlos. La guerra que enfrenta a animales y hombres no viene de Dios (Gén. 2). El paraíso es paz del hombre con el hombre (hombre y mujer), pues Adán-Eva han surgido sobre el

³⁰ En este apartado hago una descripción más o menos detallada del origen y desarrollo de la historia del pueblo de Israel hasta el surgimiento del judaísmo rabínico; una historia de conflictos bélicos, pero también de una paz esperanzadora que ha dejado su impronta en el futuro de la humanidad. Hay que tener en cuenta que el judaísmo, de alguna forma, ha sido el inspirador de los otros dos grandes monoteísmos: cristianismo e islam, pues en mayor o menor medida heredan sus tradiciones.

mundo vinculados, en diálogo de comunicación y transparencia intensa/sorprendida. No hay guerra original entre los humanos (Gén. 3). El paraíso es paz del hombre con Dios, con quien Adán y Eva dialogan al principio. No hay guerra, por tanto, entre el hombre y Dios (Gén. 2)".³¹

A continuación, sigue diciendo Xabier Pikaza que, sobre ese fondo de paz, se ha desplegado posteriormente la guerra, del tal forma que el mundo, que era espacio de trabajo y vida, de alguna forma se ha pervertido (Gén. 2-3). El mundo es positivo, pero en su raíz hay un enigma que los hombres no pueden entender ni dominar nunca del todo, pues entre los animales buenos, creados por Dios, se encuentra la serpiente, que expresa la conciencia y el pensamiento (¡es la libertad humana!). Ella es signo de la violencia que surge allí donde los hombres se dejan dominar por su deseo posesivo. El principio no es lucha, pero cerca del principio, allí donde los hombres se han alzado como humanos, ha surgido la amenaza de la fuerte ambición, el deseo de poder y de violencia original del hombre como conciencia de lucha (Gén. 3-4).³²

La interpretación teológica de la creación del mundo es simbólicamente positiva, pero en clave física o biológica siempre han surgido conflictos donde todo nace y muere; en particular en el ser humano, pues la lucha es signo y consecuencia de la condición finita de la conciencia humana. El conflicto y la lucha de los seres vivos son fruto de su finitud y necesidad de supervivencia. En el caso del ser humano, aparte de esto, se añaden deseos y necesidades creadas. El ser humano, desde su conciencia, interpreta lo que es malo y bueno tanto en los fenómenos del cosmos y la actuación de los seres vivos como en su comportamiento. En este último caso, el mal que se producen los seres humanos a sí mismos y entre sí es interpretado como mal uso de la libertad.

En relación con los orígenes de la religión judía, se puede afirmar que en el comienzo de la historia del pueblo de Israel hay una promesa de vida vinculada a Abrahán y una esperanza de paz para Palestina: "*En ti serán benditas todas las naciones de la tierra*" (Gén. 12,1-7); pero también hallamos

³¹ Xabier Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones* (Santander, Ed. Sal Terrae, 2004), Pág. 32.

³² *Ibíd.*

una conquista violenta de la tierra, con el exterminio de sus habitantes (Jos. 1-12).

La guerra ha estado presente en los comienzos del pueblo judío, allí donde el Dios universal se vincula con un pueblo concreto y la paz se transmite a través de la victoria militar. En palabras de Xabier Pikaza, “Dios está en la base de la vida de un pueblo que se expande y mantiene en camino conflictivo de violencia; así lo muestran las señales sagradas que acompañan al combate, desde el Arca de la Alianza hasta la misma bendición del sacerdote. La guerra es trascendente; por eso el botín pertenece a Dios, a quien debe serle ofrecido en sacrificio (Is. 1-11; Jc. 1-8)”.³³ La victoria militar se toma como expresión privilegiada de Dios, que colabora con el pueblo elegido. Los guerreros son sacralizados, portadores del Espíritu de Dios, cuya presencia paraliza y acobarda a los contrarios. Además, Dios también colabora con signos cósmicos (tormenta, oscuridad), aunque su ayuda está vinculada a la fidelidad del pueblo, a su conducta moral, al cumplimiento de las normas rituales o del pacto (1 Sm. 3-5; Dt. 20).³⁴

Siguiendo a Xabier Pikaza, en la historia del pueblo de Israel pueden destacarse dos tendencias: (1) Una línea acentúa la aportación humana: ciertamente, Dios combate, pero los hombres deben prepararse y colaborar con armas y tácticas marciales. Dicha línea culmina en la rebelión de los macabeos y en algunos grupos de la guerra del 67-70 d.C., para reaparecer de otra manera en el moderno sionismo israelita. (2) Otra línea, de tipo más profético, acentúa de tal modo la presencia y la actuación de Dios que el hombre tiende a concebirse ya como pasivo y acaba renunciando a la misma acción guerrera (paz profética).³⁵ Entre las numerosas guerras en que se ha visto envuelto el antiguo pueblo judío, cabe destacar las siguientes: guerras de conquista de Palestina (siglos XIII-X a.C.), recogidas en el Pentateuco (Ex. 17,8-16; Núm. 20-24), Josué, jueces, así como en 1 y 2 Samuel; guerras del yahvismo (siglos IX-VI a.C.), donde se incluyen las distintas reformas religiosas

³³ *O.C.*, pág. 35.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *O.C.*, pág. 36.

del rey Jehú (2 Reyes 9-10), que mató en nombre de Yahvé a los reyes anteriores y a profetas baalistas de Israel; guerras de los macabeos (177-143 a.C.), contadas en 1 y 2 Mac.; y las guerras de celotas y sicarios contra Roma (67-73 y 132-135 d.C.).

El mismo pueblo de Israel, que no ha estado exento de conflictos bélicos, también se ha presentado a sí mismo como promotor de un camino de paz que ha marcado la historia. Al principio de este apartado he aludido al concepto de Dios por parte del pueblo judío, que se revela en el origen de la historia como el Dios de la paz. Asimismo, la Biblia conserva el testimonio de muchos hebreos perseguidos que, en actitud orante (salmos y oraciones), sin ejercer violencia exterior alguna, han dirigido su palabra a Dios para pedirle que sea Él quien haga justicia e incluso se tome venganza. Se pueden ver ejemplos donde el orante descubre que la violencia que sufre depende de Dios (Lamento: lejanía de Dios): *“¿Hasta cuándo, Señor, seguirás olvidándome; hasta cuándo me esconderás tu rostro?”* (Sal. 13,2); *“¿Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”* (Sal. 22,2-3). También donde el orante, desde el centro de su persecución o dolor, se refugia en Dios y busca su ayuda (Súplica): *“Atiende y respóndeme, Señor, Dios mío; ilumina mis ojos; líbrame del sueño de la muerte”* (Sal. 13,4); *“Pero Tú, Señor, no te quedes lejos; Fuerza mía, ven corriendo a liberarme”* (Sal. 22,20). Tampoco faltan oraciones en las que el orante, tras presentar ante Dios sus pesares, se siente seguro de la victoria final (Canto de confianza): *“Pero yo confío en Tu lealtad, mi corazón se alegra con Tu salvación, y cantaré al Señor por el bien que me ha hecho”* (Sal. 13,6); *“Fieles del Señor, alabadlo; linaje de Jacob, glorificadlo... Porque no ha sentido desprecio ni repugnancia hacia el pobre desgraciado; no le ha escondido su rostro; cuando le pidió auxilio, le escuchó”* (Sal. 22,24-25). Con estas actitudes, los israelitas no apelan a la lucha externa para defenderse de sus perseguidores, sino que dejan en manos de Dios la respuesta y la solución del problema.

Según Xabier Pikaza, “estos orantes de los salmos, con otros como Job, el Siervo de Yahvé (Is. 40-55) y el Justo Sufriente de la Sabiduría (Sab. 2-3), constituyen el principio de una humanidad distinta, que renuncia a responder a

la violencia, en la línea de la ley del talión, dentro del mundo, dejando en manos de Dios la respuesta, es decir, buscando una respuesta propiamente humana, más allá de la simple retribución, pues, según ella, `quien a espada mata, a espada muere´, en espiral de sangre sin fin”.³⁶

Durante el tiempo profético, el deseo de venganza queda superado por una postura fuerte de no-violencia activa, transmitida por aquellos profetas que apelan a Dios y renuncian a luchar en guerra externa, superando de este modo la defensa armada (la llamada “guerra justa” y la lucha interhumana). Comienza entonces un camino de profundización religiosa que, asumido por Jesús, sigue siendo un testimonio clave en la historia humana. “Su actitud se funda en el primer mandamiento del decálogo, que ellos han ampliado y aplicado a la prohibición de los armamentos y pactos militares. Ese mandamiento dice: `No tendrás otros dioses frente a mí´ (Ex. 20,3; Dt. 5,7). Las armas y los pactos militares son `dioses´, y por eso deben rechazarse como idolatría”.³⁷ Los fieles, al rechazar a otros “dioses”, llegan a una experiencia más alta de Dios, al que descubren como padre, amigo, esposo, que cuida de los suyos. De esta forma, aquellos que buscan cobijo en las armas o el dinero, cometen pecado de idolatría, rechazando el poder de Dios y destruyéndose a sí mismos como pueblo mesiánico elegido por Dios. “Por las armas (ejército) y los pactos militares, los hombres ponen su confianza en algo construido por los hombres y no por Dios. La multitud de los soldados es un pecado contra Dios (Os. 10,13), lo mismo que sus ciudades fortificadas, sus alcázares guerreros (Os. 8,14), porque Dios defiende al pueblo sin arco ni espada, sin caballos militares y sin guerra (Os. 1,7). Así dice el creyente: *‘No montaremos a caballo (para luchar), no volveremos a llamar `dios´ a la obra de nuestras manos´* (Os. 14,4)”.³⁸ Esta experiencia reaparece en textos como Miq. 5,9-10, Hab. 1,16, Zac. 4,6, Is. 31,1, etc.).

A partir de aquí, se invierte la experiencia de la “guerra santa”, donde Dios actuaba de modo divino a través de los soldados de su pueblo. Ahora se ha

³⁶ O.C., pág. 52.

³⁷ O.C., págs. 53 y 54.

³⁸ *Ibíd.*

descubierto que Dios es “tan divino” que no necesita soldados, sino que se expresa a través de la fe y la vida de sus fieles, superando la justicia distributiva basada en la ley del talión. La fidelidad religiosa conduce al desarme político, pues allí donde los hombres confían en Dios, deben superar la guerra, rechazando toda violencia que, lo único que hace, es engendrar destrucción sobre la tierra. “Éste es el principio y el sentido radical del pacifismo teológico, que constituye quizá la mayor aportación religiosa de Israel. Se trata de un ideal religioso muy hondo, que puede y debe presentarse como principio radical de vida para los israelitas y para el conjunto de los hombres. Es un ideal que nos sitúa más allá de los ‘ministerios de defensa’, los pactos militares y las guerras que definen la realidad actual:

‘Al final de los tiempos estará firme el monte de la Casa del Señor... Será el Mediador de las naciones, juez de pueblos numerosos: de las espadas forjarán arados; de las lanzas podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo. No se adiestrarán para la guerra... Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito... la vaca se tumbará con el oso, sus crías pacerán juntas... Porque está llena la tierra del Conocimiento del Señor, como el mar que está colmado de aguas...’ (Is. 2,2-4; 11,6-9)”.³⁹

A partir de aquí, se sustituye la violencia mesiánica por un mesianismo utópico de paz como retorno al paraíso de la reconciliación con el cosmos y la humanidad. La paz viene a ser un don de Dios por encima de toda violencia, pero también una opción de los creyentes que, guiados por los profetas, la sustituyen por la paz. El Mesías ya no será guerrero que triunfa, sino alguien que, dando la vida por los demás, abre un camino de reconciliación. “Los representantes de ese Siervo-Mensajero aceptan el sufrimiento y reciben la injusticia, sin reaccionar de manera violenta. De esa forma empiezan a romper la cadena de violencia (acción y reacción, retribución y juicio) que dominaba sobre el mundo. No responden a la guerra con la guerra, no cargan su culpa sobre otros, sino que asumen la carga de la culpa colectiva (aunque no la hayan realizado) y, de esa forma, van abriendo el camino que conduce hacia la nueva humanidad reconciliada”.⁴⁰ El Siervo de Yahvé se presenta como el

³⁹ O.C., pág. 56.

⁴⁰ O.C., pág. 58.

inocente que carga con las culpas de todos para terminar con toda violencia. No es culpable porque no es violento, porque no responde al mal con otros males, rompiendo la lógica de acción-reacción que dominaba sobre el mundo. Es un chivo expiatorio sobre el que se descargan los pecados de los hombres. De esta forma, presentándose como derrotado, abre un camino nuevo en la visión de Dios y de los hombres.

Algunos ejemplos bíblicos de este “‘hombre de Dios’ a quien sacude la injusticia del mundo y no responde con nuevas injusticias; el que acepta el sufrimiento de la vida y carga con la culpa de los otros (la comunidad, el mundo entero), presentándose ante Dios como garante de una humanidad reconciliada”⁴¹, son los siguientes:

“Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba; no hurté el rostro a insultos y salvazos” (Is. 50,6).

“Fue oprimido y se humilló, no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, como oveja que van a trasquilar” (Is. 53,6-7).

“Yo, Yahvé, te he llamado en justicia, te he tomado de la mano, te he formado y te he destinado a ser luz del pueblo y alianza de las gentes, a abrir los ojos de los ciegos, a sacar del calabozo a los presos...” (Is. 42,5-7).

El Siervo de Yahvé abre un camino de paz distinto sobre la tierra, asumiendo su culpa y la ajena, rompiendo la ley del talión y respondiendo sin violencia a la violencia. El Mesías ya no será un guerrero (como en Sal. 2 y 110), sino un hombre que acepta el sufrimiento que los demás le imponen, en gesto de acogida (escucha a Dios) y apertura (ofrece paz a todos). Sólo un hombre así es capaz de superar desde abajo (por pura humanidad y sin ninguna autoridad política, militar, económica o ideológica) las diversas opresiones de la historia humana.⁴² Es en este contexto cuando nace el judaísmo rabínico (siglos I-II d.C.) como federación de sinagogas, sin templo central (destruido el año 70 d.C.), sin estado ni tierra. Es el Israel eterno y nacional.

⁴¹ O.C., pág. 59.

⁴² *Ibíd.*

2.1.2.- El fundamentalismo judío en la época actual

Sería inexacto e injusto decir que hoy el hebraísmo está enfermo de fundamentalismo. La Torá no suele ser interpretada de forma literal. En consecuencia, no podemos hablar de un fundamentalismo arraigado dentro del ámbito judío. Con todo, no faltan dentro del hebraísmo grupos fundamentalistas para quienes, por ejemplo, la distinción entre Estado e Iglesia con las correspondientes autonomías entre política y religión son perversiones abominables. El fundamentalismo judío tiene “sus raíces, como en el caso de otras religiones, en la estructura religiosa y en la historia del judaísmo, de modo particular en el conflicto cultural surgido a finales del XVIII y comienzos del XIX con el advenimiento de la Ilustración y de la específica Ilustración judía, conocida como *Haskalá* (“ilustración”). Este conflicto provocó una oposición radical a lo largo de todo el siglo XIX entre las corrientes tradicionales del judaísmo y los movimientos de reforma religiosa y de transformación política, de carácter sionista en particular”.⁴³

La Torá contiene la ley de Moisés y abarca el Pentateuco y los escritos de la ley judía tradicional. Luego está el Talmud o tradición oral, que se encarga de adaptar las leyes de la Torá escrita a las exigencias de las distintas épocas a través de los rabinos. “Desde antiguo, esa es la forma de determinar la Halaja, el conjunto de la ley religiosa judía, y establecer cada uno de los Halajot, los párrafos legislativos”.⁴⁴ Como puede haber varios Halajot relacionados con el mismo tema que no dicen lo mismo, al final es la autoridad rabínica la que decide qué Halaja hay que aplicar en cada caso, lo que evita la tendencia hacia el fundamentalismo.

Sin embargo, en la interpretación de la ley halájica, de vez en cuando han surgido corrientes fundamentalistas con versiones radicales de esa ley, llegando a abarcar en sus interpretaciones todos los ámbitos de la vida. “Desde la fundación en 1948 del estado de Israel, la ortodoxia ha representado siempre

⁴³ Julio Treballe, *Judaísmo*, citado en José María Mardones, *10 palabras clave sobre fundamentalismos* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1999), págs. 180 y 181.

⁴⁴ Klaus Kienzler, *El fundamentalismo religioso*, pág. 115.

una fuerza esencial. Un año antes, el primer presidente David Bergurion estableció relaciones con *Agudat Israel* (asociación de grupos ortodoxos) y se redactó el documento contractual *Status Quo*, que hace presente la ortodoxia en la política”.⁴⁵ Klaus Kienzler describe lo que en este documento se establecía: “1) queda fijado el sábado como día de descanso nacional; 2) en todos los comedores del estado se servirá la comida según los preceptos de la ley religiosa (*kosher*); 3) la jurisdicción sobre matrimonios y divorcios compete exclusivamente a las autoridades rabínicas; 4) el estado reconoce de forma plena la educación religiosa, que existe al margen de la oficial”.⁴⁶ De esta forma, “aunque el sionismo, ideología secular y socialista que luchó durante la primera mitad del siglo XX por la creación del estado de Israel, vio de entrada en el judaísmo tradicional y en el islamismo de las poblaciones árabes de Palestina un obstáculo para sus proyectos políticos en sus primeros años de existencia, el estado israelí se ha ido configurando, de alguna manera, con aires de *teocracia bíblica*, debido a la presencia política de los fundamentalistas, aunque sea en minoría”.⁴⁷

Manuel Fernández, refiriéndose a los orígenes del estado de Israel, afirma que el sionismo, o nacionalismo judío laico, fue creado por un grupo de ateos convencidos de que, debido al antisemitismo europeo, los judíos sólo podrían ser aceptados si se constituían en grupo organizado: debían crear su propio estado-nación. El fundador del nuevo credo fue Theodor Herzl (1860-1904). Y una vez que se eligió Palestina (la Sión del Antiguo Testamento), se hicieron todo tipo de promesas y se inventaron muchas falsedades para atraer a los inmigrantes en potencia, como la leyenda de que era una tierra deshabitada.⁴⁸ Aunque los grupos políticos ortodoxos tienen una presencia escasa en el parlamento, desde el año 1948 llevan formando coalición con el gobierno e influyendo en él, porque representan a aquellos judíos que piensan que una sociedad laica y permisiva supone una amenaza contra aspectos básicos de la identidad judía.

⁴⁵ Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia*, pág. 68.

⁴⁶ Klaus Kienzler, *El fundamentalismo religioso*, págs. 118 y 119.

⁴⁷ Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia*, pág. 68.

⁴⁸ *Ibíd.*

A partir de los años 70 han ido apareciendo diferentes movimientos religiosos con el propósito de reivindicar la observancia estricta de la Ley judía (entre ellos, los *Teschuwa* (“los que arrepentidos regresaron”) y los *Haredim* (“Temerosos de Dios”). “En 1973, tras la guerra árabe-israelí, que el estado hebreo vivió como ‘una derrota psicológica’, se fundó el *Gush-Emmunim* (“Bloque de los Creyentes”), que se convirtió en especial promotor de la rejudaización, y de los asentamientos en los territorios ocupados desde la Guerra de los Seis Días (1967), especialmente en la Cisjordania. En su famosa guerra, Israel ocupó territorios de Líbano, Siria, Jordania y Egipto. Su objetivo fue superar el abatimiento, y frente al sionismo laico y socialista que hasta entonces había caracterizado al estado de Israel, promovió el protagonismo de la religión judía en la vida de Israel. A este movimiento político-religioso pertenecen muchos de los que caen en la tentación de la practica terrorista”.⁴⁹ Más adelante, en 1977, accedió al poder como primer ministro Menachen Begin, del grupo Likud (“unión”), lo que hizo que la política se radicalizara más todavía desde el punto de vista de los intereses religiosos, afectando a la vida pública y privada. Las reformas fueron promovidas por los grupos políticos del *Agudat Israel* y, especialmente, por un grupo separado de éste en la década de los 80 que se configuró como partido ortodoxo sefardí (el SAS). Luego, en 1988, *Agudat Israel* asumió responsabilidades políticas en el gobierno de Yitzhak Shamir, y con el gobierno de Netanyahu (elecciones de 1996) se elevaron a 23 los diputados religiosos del parlamento israelí.⁵⁰

Como grupo fundamentalista cabe destacar la *Yad Le’akhimn*, que el 23 de marzo de 1980 hicieron quemar públicamente centenares de ejemplares del Evangelio en Jerusalén. Esta organización religiosa hebrea estaba financiada por el gobierno. Muy influyente es el movimiento fundamentalista ya citado *Gush Emmunim*, que en unión con otros movimientos nacional-mesiánicos apoya, como he expuesto anteriormente, la fundación de asentamientos hebreos en los territorios ocupados. Además, apoyándose en pasajes de la Biblia judía interpretados literalmente, sostiene que toda la antigua tierra bíblica de Israel pertenece por derecho divino al estado de Israel y que, por tanto, ni

⁴⁹ O.C., págs. 69 y 70.

⁵⁰ *Ibíd.*

un palmo de ella puede ser cedido a los palestinos. A este grupo pertenecía el médico israelí Baruc Goldstein, que el 25 de febrero de 1994 ametralló a un grupo de palestinos que rezaban en hebrón sobre la tumba de los patriarcas; mató a 57 e hirió a centenares.

El mismo gobierno israelí es con frecuencia condicionado por estos grupos fundamentalistas, contrarios a toda apertura política en relación con los palestinos. El extremismo hebreo tiene ahí, con frecuencia, sus raíces.

Tal y como afirma Manuel Fernández, “el fundamentalismo judío se cree en posesión de la base sobre la que descansa la identidad judía personal y colectiva, que percibe amenazada por la modernidad ilustrada”.⁵¹ Frente a los movimientos secularizadores, el fundamentalismo trata de volver a los ideales de tiempos antiguos.

También el fundamentalismo se ha hecho presente en las escuelas religiosas (*yeshivot*), que enseñan un judaísmo ortodoxo extremo haciendo frente a las escuelas sionistas, cultivadoras de un humanismo cívico, a las escuelas del movimiento laborista y a las escuelas sionistas religiosas (*mizrachi*), que, a pesar de que transmiten una educación religiosa, son consideradas ineficaces por los grupos fundamentalistas.

Ciertamente, durante siglos los judíos han sido un pueblo *paria*, al menos en Occidente: un pueblo separado, alejado de los círculos de poder y sometido a persecuciones constantes. Pero esta condición de grupo minoritario y sometido les ha impulsado a desarrollar una inmensa labor económica y cultural, siendo germen de riqueza y racionalidad. Sin embargo, muchos sufrieron una de las persecuciones socio-religiosas más horribles de todos los tiempos (el Holocausto nazi: 1939-1945). Pues bien, después de esta aniquilación en masa, y tras la formación del estado de Israel, los judíos más nacionalistas (fundamentalistas), y el gobierno israelí influido por ellos, se puede decir que han vuelto a los principios de la “guerra santa” y la

⁵¹ *Ibíd.*

persecución de los orígenes de su historia, expulsando a cientos de miles de palestinos e imponiendo una ley del terror en la vieja “Tierra Prometida”, que para ellos incluye Cisjordania, la Península del Sinaí y los altos del Golán.

En la época actual, fruto de los fundamentalismos, el pueblo de la utopía mesiánica, germen de reconciliación de la humanidad, como he expuesto en el apartado anterior, “se ha convertido en amenaza de guerra no sólo en Palestina y Oriente Medio, sino en el mundo entero, a través de su alianza con el gran imperio (los Estados Unidos de América) y el capitalismo mundial”.⁵² En palabras de Manuel Fernández, “la arrogancia de este fundamentalismo judío agudiza el drama del conflicto palestino-israelí, en el que los palestinos también tienen su ‘protagonismo’, y en el que las exigencias mínimas de humanidad y de justicia se pierden, por no hablar ya de compasión y misericordia. Un conflicto que desestabiliza profundamente la política internacional y es catalizador del ‘choque de civilizaciones’”.⁵³ Mucho tienen que cambiar las cosas para que se llegue a una pacificación total entre israelíes y palestinos, porque mientras los países que forman Palestina como el estado de Israel estén influenciados por un confesionalismo que exige territorios recurriendo a tradiciones religiosas, y sigan condicionados, sobre todo, por los fundamentalistas más radicales, no hay visos de una solución definitiva que pase por la reconciliación.

2.2.- Surgimiento trágico-esperanzador del cristianismo y el fundamentalismo cristiano en la época actual

Este apartado lo voy a dividir en dos partes, al igual que he hecho en lo relativo al judaísmo. Primero voy a describir los orígenes cristianos (pacíficos y con final violento, como lo demuestra la vida y el destino de Jesús) y sus desarrollos iniciales (siguiendo la estela de la paz, aún en la persecución, hasta que, a partir del siglo IV, el cristianismo oficial empieza a tener sus sombras al

⁵² Xabier Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones* (Santander, Ed. Sal Terrae, 2004), pág. 70.

⁵³ Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia*, pág. 72.

aliarse con el poder). Después trataré el fundamentalismo cristiano en la época actual, donde describo las nuevas formas de degeneración del cristianismo que han asumido algunos sectores de la sociedad actual.

2.2.1.- Origen y desarrollo inicial del cristianismo entre la utopía y la persecución

Jesús de Nazaret (6 a.C. – 30 d.C.) fue un judío fiel a las tradiciones de su pueblo que asumió y radicalizó la profecía mesiánica de la paz en la línea del Siervo de Isaías. Desde un nuevo concepto de Dios, a quien concibe como Padre, trató de llevar hasta el extremo la utopía israelita del amor, la justicia y la paz.

La vida de Jesús, su mensaje y el movimiento que inició resultan novedosos en su época y no se pueden entender sin su experiencia original de Dios como Padre. Basándose en las tradiciones de Israel, tuvo la certeza de que el Reino de Dios había irrumpido ya, de que estaba llegando. Este Reino no tiene nada que ver con los reinos de la tierra, sino que se entra en él por la Gracia del Padre y desde un estilo de vida y experiencia de Dios; va dirigido a todos, sin distinción, pero especialmente a los más necesitados y a los sencillos de corazón.

Su universalismo pacífico queda reflejado claramente en el sermón de la montaña, donde destacan frases como las siguientes:

“Habéis oído que se dijo a nuestros antepasados: No matarás; y el que mate será llevado a juicio. Pero yo os digo que todo el que se enfade con su hermano será llevado a juicio (...). Así pues, si en el momento de llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda” (Mt. 5,21-24).

“Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal; al contrario, a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra” (Mt. 5,38-39).

“Habéis oído que se dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen” (Mt. 5,43-44).

“No juzguéis, para que Dios no os juzgue; porque Dios os juzgará del mismo modo que vosotros hayáis juzgado y os medirá con la medida con que hayáis medido a los demás” (Mt. 6,1-2).

Desde la imagen de un Dios presentado por Jesús como Padre amoroso “*que hace salir el sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos*” (Mt. 5,45), porque ama a todos sin distinción, y desde la vida del propio Jesús, que muere en la cruz por defender un mensaje de humanidad, basado en valores como el amor, la pobreza, el servicio, la paz, la justicia, la bondad, el perdón, etc., se transmite una nueva forma de vida que supera todo tipo de violencia, venganza, odio, rencor, etc., que pudiera derivarse de las tradiciones judías.

Jesús se presenta como un hombre de paz, pero eso no le impide enfrentarse al poder establecido, aunque no con medios guerreros. “Jesús ha renunciado de manera radical a la violencia como enfrentamiento entre hombres; pero al mismo tiempo ha resaltado la exigencia de luchar contra el poder diabólico que rompe y atenaza, disgrega y aniquila la libertad de los hombres”.⁵⁴ Su estilo de vida le lleva a denunciar la injusticia y a oponerse a todo cuanto impide que el hombre sea humano.

Jesús, cuando poco antes de su muerte entra en Jerusalén ofreciendo su proyecto esperanzador del Reino, lo hizo sin armas ni dinero, rodeado por un grupo de amigos (Mt. 21,1-11) y de forma pacífica (Lc. 19,41-44). Se presenta “en Jerusalén sin apoyarse en ningún tipo de armas, sin más autoridad que su palabra y su utopía de reconciliación final, partiendo de los pobres. Pero las autoridades han sabido que eso era peligroso. Así lo entendieron los jerarcas

⁵⁴ Xabier Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones*, pág. 77.

judíos sacerdotes (no el judaísmo, pues Jesús era judío) e igualmente los gobernantes romanos (no el pueblo como tal), condenándolo a muerte”.⁵⁵ Para las autoridades judías y romanas, Jesús estorbaba, pues su proyecto de vida y amor rompía con el sistema establecido, poniéndolas en peligro ante el pueblo. Aunque las autoridades religiosas le acusaron de blasfemo, por su pretensión mesiánica, y tenían miedo por las masas que estaba generando en torno a él, su juicio fue un proceso político y no religioso. Las autoridades judías se encargaron de presentar a Jesús ante los romanos como un rebelde político, para los que estaba destinada la muerte en la cruz.

Luego, “tras la muerte de Jesús, algunos de sus discípulos, especialmente mujeres, que hasta entonces parecían haberse mantenido en segundo plano, empezaron a tomar protagonismo, diciendo que precisamente Jesús, el crucificado-fracasado, rechazado por las autoridades de Jerusalén, había sido y era el enviado de Dios, dando testimonio de que había resucitado. No hicieron sobre ello una teoría. Lo habían ‘visto’ y sabían que ‘estaba’ con ellos... de un modo distinto”.⁵⁶ A partir de aquí, nace el cristianismo, pues los cristianos, al creer en la resurrección, entienden que Dios ha asumido el camino y el proyecto de Jesús, de forma que ellos tienen que seguir anunciando su Reino. Además, al experimentar que Jesús está presente en medio de ellos, eso les da fuerzas y entusiasmo para seguir con su causa.

Teniendo en cuenta la vida de Jesús, se puede deducir que el cristianismo nació de una forma pacífica. Luego comenzaron a formarse comunidades cristianas en un entorno hostil de persecuciones. Los siglos II y III d.C. fueron difíciles para el desarrollo del cristianismo, pues el imperio romano no terminaba de aceptarlo. Sin embargo, fue extendiéndose dentro y fuera del imperio. Fue a partir de la conversión del imperio romano y del constantinismo (siglo IV d.C.) cuando los cristianos comenzaron a expandir el “evangelio” desde estructuras de autoridad. La Iglesia adoptó las formas de organización política del imperio romano y los representantes del evangelio se convirtieron en “jerarquía”, “asumiendo modelos de autoridad sagrada propios

⁵⁵ O.C., pág. 80.

⁵⁶ O.C., pág. 81.

del Templo de Jerusalén y del mundo greco-romano que Jesús ya había superado. Eso hizo posible que empezara a utilizar su autoridad social y militar para imponerse y defenderse contra disidentes interiores y `paganos' exteriores (musulmanes), contra judíos y herejes, apelando para ello a un tipo de honor y de doctrina que Jesús había rechazado (pureza social, dinero, espada...).⁵⁷ Es entonces cuando la Iglesia comienza a valerse del poder del estado para la defensa y conquista, así como para influir en las conciencias de las personas.

Es a partir de esta época cuando el cristianismo como institución comienza a utilizar métodos violentos, como se demuestra de forma clara no sólo en las cruzadas e inquisiciones, sino también en sus alianzas con los estados nacionales y en las colonizaciones. Pero esto no significa que esta perversión del cristianismo se haya extendido en las distintas épocas y a todos los creyentes. "Ciertamente, el espíritu evangélico no ha muerto y ha seguido muy presente como fermento de gracia en cientos y cientos de movimientos cristianos, desde los monjes más antiguos (en los siglos IV-V) hasta los grupos de vida y de misión cristiana de la actualidad, pasando por franciscanos y valdenses, por poner unos ejemplos. Ha existido y sigue existiendo una savia de no-violencia cristiana que identifica el evangelio con la comunicación y comunión de vida".⁵⁸

En este apartado se ha podido descubrir que el cristianismo, que nació de forma pacífica, a veces ha degenerado en violencia en épocas posteriores. Eso no ha impedido que se haya mantenido su esencia original gracias al testimonio de personas, de todas las épocas, que han vivido en el espíritu del evangelio. Sin embargo, el fundamentalismo, procedente del siglo XIX, trae una nueva cara de la perversión cristiana, como veremos a continuación.

⁵⁷ O.C., pág. 85.

⁵⁸ *Ibíd.*

2.2.2.- El fundamentalismo cristiano en la época actual

El término mismo de fundamentalismo nació en el evangelismo protestante americano en el paso del siglo XIX al XX, en contraposición a las libres interpretaciones bíblicas del ala modernista o liberal. Para los fundamentalistas protestantes americanos, la Biblia es sólo obra de Dios y no de los hombres. No hay diversos grados de inspiración. Todo debe ser tomado al pie de la letra: páginas históricas, doctrinales, poéticas, proféticas...

La Biblia, por tanto, es absolutamente infalible y no contiene errores en ningún campo: histórico, científico, arqueológico o teológico. En ese caso ya no sería el libro de Dios. Por tanto, el método histórico-crítico es inaceptable del modo más absoluto.

Entre 1910 y 1915 se publican en Estados Unidos 12 fascículos titulados *"The Fundamentals: a Testimony to Truth"*, donde se recogían artículos teológicos escritos por protestantes evangélicos norteamericanos pertenecientes a distintas congregaciones religiosas. Su objetivo era defender ciertos puntos fundamentales de la fe cristiana que consideraban amenazados por la exégesis moderna y el liberalismo. "Se resumían en los siguientes: la encarnación de Cristo, Hijo de Dios y Dios él mismo, el nacimiento virginal de Jesús, el carácter expiatorio de su muerte en la cruz para la salvación del género humano, la resurrección corporal de Jesús, la inminencia de la segunda venida de Cristo, la afirmación del pecado como experiencia negativa que aleja de Dios y hace necesaria la expiación, la salvación por la gracia de Dios, y no por las obras humanas, la inspiración verbal y, en consecuencia, la inerrancia y la autoridad incuestionable de toda la Biblia y en todos los campos del saber, religiosos y científicos, filosóficos y teológicos".⁵⁹ En 1919 se crea la *World's Christian Fundamentals Association* para combatir el liberalismo teológico y regenerar el protestantismo, aunque progresivamente se va radicalizando hacia posiciones extremas.

⁵⁹ Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (Madrid, Ed. Trotta, 2004), pág. 75.

Sin embargo, el término “fundamentalismo” sale a la opinión pública en 1920 a través de un artículo de Curtis Lee Laws en el periódico de Nueva York *Watchman-Examiner*, del que era editor, donde proponía que aquellos que siguen todavía firmemente apegados a los grandes fundamentos religiosos y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de esos fundamentos, sean llamados *Fundamentalists*, término que se entenderá como un elogio y no como un insulto.⁶⁰ Poco después, la radicalización del fundamentalismo hará que se produzca una ruptura insalvable en el mundo evangélico.

Cuenta Juan José Tamayo que, a partir de la década de los sesenta del siglo pasado, el protestantismo americano, en sintonía con el Consejo Mundial de las Iglesias, adoptó un talante liberal en lo ideológico, tolerante en lo moral, progresista en lo cultural, dialogante con la ciencia en el debate sobre el evolucionismo, y profundamente respetuoso con el pluralismo religioso, dando lugar al “Evangelio social” y a corrientes teológicas y filosóficas en diálogo con los nuevos climas culturales, como la teología de la cultura y la filosofía de la religión. Se produjo una apertura a la secularización y una valoración positiva de ella. Sin embargo, los fundamentalistas contraatacaron con virulencia en todos los campos en que el protestantismo liberal avanzaba (cuestiones exegéticas, morales, etc.). Y lo hicieron en los medios de comunicación, sobre todo a través de la televisión, con sus propias y potentísimas cadenas, lo que dio lugar al fenómeno llamado *Iglesia electrónica*.⁶¹ El teólogo bautista norteamericano Harvey Cox consideró la relación entre los fundamentalistas y los medios electrónicos de masas como “el hecho religioso más significativo en la historia reciente de los Estados Unidos”.⁶² A través de los medios de masas, los telepredicadores intentaban regenerar la moral de la sociedad estadounidense en los ámbitos de la familia, escuela, sociedad, política, religión, etc., que consideraban deteriorados.

⁶⁰ *Ibíd.*

⁶¹ *O.C.*, págs. 76 y 77.

⁶² Harvey Cox, *La religión en la sociedad secular* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1985), pág. 40.

El fundamentalismo norteamericano también se ha ido extendiendo hacia otros países del continente americano. Así, “desde finales de los años 40 hasta los años 60 el protestantismo norteamericano fue adquiriendo una difusión notable en América Latina como elemento aliado de las oligarquías, y legitimador del neocolonialismo”.⁶³ Además, la política exterior norteamericana ha visto en el fundamentalismo su aliado de cara a su penetración imperialista en Latinoamérica. “La labor de este protestantismo conservador y fundamentalista ha sido, entre otras cosas, borrar del pueblo todo interés por la emancipación social que pudieron inculcar las comunidades católicas”.⁶⁴ El *Informe Rockefeller* (1969), que advierte del peligro que supone la Iglesia Católica para la presencia de Estados Unidos en América Latina, y sugiere la necesidad de apoyar los “movimientos espirituales” para restarle fuerza a la teología de la liberación y a las comunidades eclesiales de base, no deja de ser una referencia para la Administración norteamericana. Entonces, poco a poco, no dejan de irrumpir ininidad de “sectas” fundamentalistas en América Latina, muchas de ellas procedentes del pentecontalismo norteamericano, cuyas características son: “lectura literal de la Biblia, aislamiento de otras tendencias religiosas y condena del ecumenismo, puritarismo moral, manifestaciones espectaculares y taumatúrgicas de la vivencia religiosa y posiciones políticas ultraconservadoras”.⁶⁵

A finales de la década de los setenta y durante toda la década de los ochenta, los fundamentalistas tuvieron gran influencia en la política estadounidense, defendiendo a los candidatos conservadores Ronald Reagan y George Bush (padre), con la creación de la corriente The Moral Majority, S.A., del pastor bautista y teleevangelista Jerry Falwell, y la Christian Coalition, del teleevangelista Pat Robertson.⁶⁶ La religión recuperaba su influencia en lo político, cultural, educativo, moral..., expresándolo de esta forma Jerry Falwell:

“Hasta hace unos treinta años, las escuelas públicas americanas servían como orientación y ayuda a nuestros niños y niñas. La Biblia se leía en todas las escuelas

⁶³ Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia*, pág. 76.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, pág. 80.

⁶⁶ *O.C.*, pág. 78.

de la nación. Pero la decadencia en nuestro sistema público sufrió una enorme fatalidad cuando la Corte Suprema retiró de las clases la lectura de la Biblia. Nuestro sistema público está ahora permeado por el humanismo secular, que cree que cada hombre es su propio dios y que los valores son relativos. Bajo el presunto propósito de la educación sexual, los libros de texto están pervirtiendo las mentes de millones de estudiantes. Yo creo que la grandeza de América puede atribuirse al Gran Libro, así como a los buenos libros científicos, literarios e históricos que nos han llevado a asimilar los hechos necesarios para construir una gran república bajo la tutela de Dios".⁶⁷

Actualmente, los grupos fundamentalistas siguen teniendo gran influencia en la sociedad norteamericana, cuestionando ciertos avances científicos y frenando las libertades en el terreno de la moral. Esta influencia también se deja notar en la política exterior, favoreciendo determinadas actitudes gubernamentales. En relación con su presencia en otros países, el fundamentalismo está bastante extendido tanto en países de América Central como de América Latina, transmitiendo su radicalidad y su forma opresora y antidemocrática de entender la vida.

Hasta ahora sólo me he referido al mundo protestante, pero el fundamentalismo también está presente en la Iglesia Católica cuando desde la jerarquía y los distintos movimientos o grupos católicos se trata de absolutizar la tradición y el dogma, sustituyendo a la palabra de Dios, a Jesús de Nazaret y al mismo Dios. No faltan ocasiones en que determinados escritos o pronunciamientos desde la cúpula eclesial son interpretados como fundamentalistas. También la forma de vivir y entender la fe de determinadas comunidades religiosas y personas se puede tildar de fundamentalismo, pues aún se siguen interpretando las escrituras al pie de la letra, se sigue "imponiendo" la fe, se siguen manipulando las conciencias, se sigue teniendo la sensación de estar en posesión de la verdad absoluta, se sigue utilizando la prepotencia y se siguen poniendo obstáculos al progreso positivo en los distintos ámbitos sociales.

⁶⁷ Jerry Falwell, *Listen, America!* (Doubleday, New York, 1980), pág. 180.

De modo general, dentro del catolicismo del último siglo se pueden reconocer algunas tendencias que muestran analogías con el fundamentalismo, entre las que cabe destacar las siguientes:

- a) La integrista antimodernista intransigente, opuesta al liberalismo, que se desarrolló a principios del siglo XX en España y Francia, y todavía tiene algunas manifestaciones, aunque minoritarias.
- b) La tradicionalista lefebvrista, opuesta a la renovación y la apertura del Concilio Vaticano II e instalada en la tradición del rito tridentino.
- c) La conservadora, que sitúa la obediencia al Papa por delante del seguimiento de Jesús de Nazaret, el magisterio eclesiástico por encima de la enseñanza apostólica, los dogmas por delante del Evangelio, y pretende imponer la concepción del magisterio eclesiástico sobre la moral sexual a la sociedad laica.
- d) La sectaria, que se cierra sobre sí misma creyéndose en posesión única de la verdad y no tiene contacto con el mundo por considerarlo lugar de perdición, ni con otros grupos cristianos por considerarlos alejados del depósito de la fe, que debe mantenerse incólume.
- e) La puritana, que desprecia el cuerpo por considerarlo ocasión de pecado y valora la castidad y el celibato por encima de otras formas de vida en común no celibatarias.⁶⁸

En definitiva, el fundamentalismo es un fenómeno que afecta a todas las religiones, especialmente a las del “libro”, propiciando el choque de civilizaciones y una influencia negativa en las sociedades. Siempre se trata de “una modalidad religiosa que cultiva un discurso dualista, maniqueo, excluyente y prepotente”.⁶⁹ En el caso del cristianismo, en mayor o menor medida afecta a todas sus confesiones.

2.3.- Paz y conquista en los inicios del Islam y el fundamentalismo islámico en la época actual

Las dos partes de este apartado, al igual que he hecho en relación a las anteriores religiones, tratan sobre los inicios del islam y el fundamentalismo

⁶⁸ Rafael de la Torre, *Rasgos fundamentalistas del catolicismo*, citado por Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (Madrid, Ed. Trotta, 2004), págs. 86 y 87.

⁶⁹ Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia*, pág. 80.

islámico en la época actual. Aquí se podrá descubrir que el espíritu inicial del islam es de reconciliación y obediencia al Dios Bueno, siendo la última etapa de la vida de Mahoma (cuando conquistó La Meca) y algunos textos del Corán, interpretados fuera de contexto en épocas posteriores, el motivo de que algunos fieles, en determinados casos, hayan justificado y/o recurrido a la violencia. Es desde esta perspectiva como se puede llegar a entender el fundamentalismo islámico, que tan de moda está en la actualidad.

2.3.1.- De la paz a la conquista en el Islam naciente

El Islam tiene su origen en Mahoma, nacido en torno al año 570 d.C. en La Meca. Hacia el año 610, después de haber realizado rutas comerciales entre Siria y Yemen, donde había entrado en contacto con judíos, cristianos y quizás zoroastristas, sintió que Dios le enviaba para proclamar su juicio y conversión.

Después de no pocas dificultades, logró crear una comunidad (*Umma*) abierta a todos los pueblos. A su muerte (632 d.C.), el Islam ya estaba establecido como fe religiosa y como comunidad social.

En la época en que vivió Mahoma, “la mayor parte de los habitantes de La Meca veneraban a dioses y diosas vinculados al culto de la piedra sagrada, ‘Kaaba’, adonde peregrinaban las tribus del entorno. Había allí ricos mercaderes que habían instaurado una oligarquía comercial oprimiendo a los pobres. A todos ellos ofreció Mahoma, entre 613 y 622, su primer mensaje, que podemos resumir en estos puntos:

- 1) *Monoteísmo*. Frente a los dioses que justificaban la división y la violencia, afirmó Mahoma la soberanía absoluta de Allah, base y centro de todo su mensaje.
- 2) *Justicia social*. La preocupación por los pobres hizo que Mahoma proclamara la inminente destrucción de los ricos, unida a la exigencia de un nuevo orden social.
- 3) *Vinculación con los judíos y cristianos (y con los monoteístas)*. Mahoma no quiso crear una nueva religión, sino recuperar la *religión eterna* del islam como

sometimiento al verdadero Dios (que habrían practicado Abrahán, Moisés y Jesús).⁷⁰

Mahoma, sintiéndose enviado de Dios, predica en su ciudad un cambio social entre los años 613 y 622 d.C. de forma pacífica. No quiso fundar una nueva religión, sino ayudar a las personas a superar la idolatría y la opresión social para que se pudieran situar ante el juicio de Dios. Algunos aceptaron su mensaje, pero otros le persiguieron. Durante este tiempo, anterior a la Hégira (622 d. C.), el Islam tiene carácter universal y está centrado en la obediencia a Dios sin apelar a la violencia ni a la conquista militar.

Fue a partir de la muerte de su esposa (Jadicha) y su tío (Abu-Talib, jefe de su clan), tras el año 619 d.C., cuando Mahoma fue perdiendo base social y empezó a sufrir persecuciones de los clanes más influyentes de la ciudad, que le acusaban de rebelde y perturbador. Pero Mahoma siguió en La Meca hasta que tanto él como sus seguidores corrieron el riesgo de perder la vida. Fue entonces cuando planeó una estrategia con buenos resultados, “aunque quizá cambió el aspecto de su proyecto religioso, que adoptó rasgos más políticos y violentos. Viéndose perseguido y con su obra en peligro, Mahoma hizo que algunos de sus seguidores fueran al sur (Yemen y Etiopía) para cobijarse y resguardarse por algún tiempo entre amigos cristianos, y después él mismo emigró con otros hacia la ciudad/oasis de Yatrib (luego Medinat-ha-Nabi, Ciudad del Profeta), con cuyos habitantes mantenía buenas relaciones. Ésta fue la *Hégira* (Hijra) o Gran Emigración (622 d.C.), una ruptura social que marca el principio de la *Era Musulmana*”⁷¹ Es en este contexto, según Xabier Pikaza, en el que los tres profetas se pueden distinguir:

- 1) Conforme a la visión del Pentateuco, Moisés inició la campaña de ‘toma’ de la tierra prometida, pero no la conquistó ni entró en ella, sino que eso lo hizo Josué. Así se puede afirmar que la tarea sigue aún pendiente, pues el judaísmo no ha logrado hacer de Palestina un centro de paz para todas las naciones.
- 2) Jesús subió a Jerusalén para ofrecer su mensaje social y religioso, dejándose matar antes que negarlo. No es Mesías por conquistar la ciudad, sino al

⁷⁰ Xabier Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones*, pág. 87.

⁷¹ *O.C.*, pág. 88.

contrario: por ofrecer allí un mensaje de paz, abierto por la Pascua (por la iglesia) a todos los pueblos.

- 3) Mahoma no se dejó matar: quiso que la *comunidad de los creyentes* pudiera triunfar, para que la voluntad de Dios se extendiera, y por eso, en táctica fecunda, abandonó la ciudad, para iniciar desde Medina el retorno y la conquista de la Meca (año 630), convertida en centro de irradiación religiosa y pacificación social desde la muerte de Mahoma (632) hasta la actualidad.⁷²

De esta forma, Mahoma se presenta como continuador de la obra de Moisés y Jesús. Y, claro, al tener a Jesús como modelo de referencia en su vida, negó que lo mataran de verdad, pues el fracaso de un profeta (mediante la crucifixión) en este mundo sería, según él, contrario a la voluntad de Dios (Corán 4,157).

Desde el año 622 al 630 d.C., época en que nació la Comunidad Musulmana, la nueva *Umma*, Mahoma estuvo en el exilio, aunque siguió recibiendo la revelación de Dios y fue ya escribiéndola en el Corán (Libro donde está contenida la voluntad de Dios).

Xabier Pikaza describe algunos temas básicos de *azoras* (*suras*) que Mahoma fue madurando y escribiendo durante su sufrimiento en el exilio. Son los que siguen:

- *La Umma o pueblo musulmán.* Antes seguían conservando su valor los vínculos tribales, familiares. Pero se rompieron por esta *emigración*, y surgió un tipo de *comunidad creyente* donde los diversos miembros se vinculan por la fe y no por motivos de prestigio, raza o familia. La mayoría de los creyentes eran árabes y conservaban vínculos tribales. Pero esos vínculos se volvieron secundarios; lo que une y ofrece nueva identidad social a los creyentes es la unidad de la fe, expresada en la acogida de la palabra de Mahoma.
- *Mahoma suscita una comunidad social y religiosa.* Al principio sus seguidores eran una minoría dentro de Medina, pero pronto consiguieron el control de la ciudad, creando allí el verdadero *estado islámico*, prototipo y modelo de todos los siguientes. Mahoma utilizó para ello medios políticos incluso muy violentos (expulsa/mata a muchos judíos y antagonistas). Pero lo que de verdad

⁷² *Ibíd.*

pacificaba y unía al nuevo pueblo era la palabra de Mahoma, entendida como revelación de Dios.

- *Comunidad independiente del judaísmo (y del cristianismo).* En contra de lo que Mahoma esperaba, los judíos no lo aceptaron, ni identificaron su revelación con la de Moisés. Mahoma les sigue reconociendo como “creyentes del Libro”, adoradores del único Dios; pero añade que habían pervertido la revelación original (igual que los cristianos). Los musulmanes dejaron de orar mirando hacia Jerusalén y empezaron a hacerlo orientándose hacia La Meca, cuya Piedra Santa y Santuario (*Kaaba*) aparecen vinculados con Abraham, padre de todos los creyentes, inspirador de los musulmanes. Mahoma descubre así su identidad, afirmando ahora que sólo él ha conocido y presentado la verdad completa, antes oculta (y de alguna forma pervertida) en judíos y cristianos. Así instauran el islam, o comunidad de los sometidos y pacificados.
- *Esa comunidad se va creando por una especie de guerra santa* en la que el mismo Dios protege y ofrece la victoria a los creyentes. Una y otra vez atacan los comerciantes ricos de la Meca; una y otra vez se defiende Mahoma, estableciendo lazos con las tribus y grupos sociales de gran parte de Arabia. Su nuevo modelo social y religioso se extiende de forma imparable. Los grupos tribales, antes dispersos, despiertan y se unen. Mahoma les ha revelado su identidad. Ha sabido esperar hasta el momento justo. En enero del 630 conquista La Meca. Sabe perdonar a muchos. Purifica la Kaaba e instaura el islamismo. El sufrimiento ha sido una prueba temporal; la verdad es la conquista de La Meca.⁷³

A la muerte de Mahoma (632 d.C.), sus seguidores entendieron que, al contrario que Jesús, él no había fracasado y el islam no había sido derrotado, pues la tarea que Dios le había conferido (revelar su Palabra, fijada en el Corán, y establecer la *Umma*, comunidad de creyentes) había sido cumplida.

En esta descripción sobre los orígenes del islam se ha podido descubrir que la inspiración primera de Mahoma y, por tanto, la raíz de la experiencia musulmana, está en el principio de su predicación (hasta el año 622), consistente en estar preparados para el juicio de Dios, que se expresa en la reconciliación universal de la humanidad y de las religiones, sin tener que acudir a la violencia. Es posteriormente, tras la ruptura de la hégira (año 622) y

⁷³ O.C., págs. 89-91.

la conquista político-militar de La Meca, cuando se empieza a justificar la expansión histórica del islam, incluso a través de la violencia.

En el islam, la guerra santa (*yihad*) se deriva de su interpretación combativa, a raíz de la conquista de La Meca y de todas las posteriores. También hay pasajes del Corán que la justifican:

“¿Por qué no queréis combatir por Allah y por los hombres débiles, las mujeres y los niños...?. Quienes creen combaten por Allah, quienes no creen combaten por los demonios. Combatid, pues, contra los amigos del demonio...” (Corán 4,75-76).

“Quienes crean y emigren y luchen por Allah con su hacienda y sus personas tendrán una categoría más elevada junto a Dios. Ellos serán los que triunfen. Su señor les anuncia su misericordia y satisfacción, así como Jardines en los que gozarán de delicias sin fin” (Corán 9,20-21).

“Allah ama a los que luchan en fila por su causa, como si fueran un sólido muro (un edificio sellado con plomo)” (Corán 61,4).

“Cuando hayan transcurrido los meses sagrados (de tregua), matad a los asociados dondequiera que los encontréis. ¡Capturadlos! ¡Sitiadlos! ¡Tendedles emboscadas por todas partes! Si se arrepienten, hacen la azalá (oración) y dan el azaque (tributo), dejadlos en paz...” (Corán 9,5).

Ciertamente, pasajes como éstos, al igual que muchos de la Biblia, hay que interpretarlos en su contexto y no trasladarlos al pie de la letra a otras épocas. La *yihad* puede entenderse como guerra santa (al estilo de las del antiguo Israel) o como esfuerzo creyente (no militar) a favor de la paz y la reconciliación de todos los hombres. Algunos musulmanes han interpretado textos como los anteriores en clave guerrera, al estilo de los fundamentalistas actuales. Sin embargo, otros, partidarios de un pacifismo místico, los rechazan por entender que en la época de Mahoma se dieron unas circunstancias particulares. Además, para la mayoría de los musulmanes, el significado de *yihad* es decisión sagrada, entrega a la voluntad de Dios, sumisión a su mensaje, donde no se transmite ningún tipo de violencia. Por tanto, después de todo lo expuesto, y para concluir este apartado, se puede afirmar que “la

raíz del islam no es la violencia guerrera, sino la revelación de Dios y la experiencia de entrega creyente por la pacificación de todos los hombres”.⁷⁴

2.3.2.- El Fundamentalismo islámico en la época actual

Este fundamentalismo es el que hoy preocupa más por considerarse ligado al terrorismo. El desarrollo histórico del islam ha sido complejo por la ambigüedad que a veces ha existido al interpretar la vida de Mahoma, lo que ha hecho a lo largo de las distintas épocas que muchos fieles hayan tenido muy presente la *yihad*, relacionándola con la última etapa de la vida del Profeta (la de conquista), así como con algunos pasajes del Corán, y, por ello, con la defensa armada o la expansión del islam.

Sin embargo, en la base del fundamentalismo y del consiguiente terrorismo islámico hay, ante todo, un rechazo a los países de Occidente que en los siglos XIX y XX han dominado políticamente y han explotado económicamente (basta pensar en el petróleo) a los países árabes, imponiéndoles sus formas políticas laicas, sus costumbres “*depravadas*”, su civilización atea y materialista, atentando así de manera gravísima a la identidad histórica y cultural de los países islámicos.

A eso se une el recuerdo de la grandeza islámica, militar y cultural de siglos pasados y de sus victorias militares sobre los países cristianos. Y, además, la conciencia de que la *Umma* (la comunidad de los creyentes en Alá) es “*la mejor comunidad de todos los tiempos*” (Corán 3,110), porque es igualitaria, justa y fraterna, regida por Dios mismo: es la comunidad de los elegidos destinada a guiar a la humanidad sobre el recto camino; de ahí nace un sentido mesiánico militante que, a veces, se confunde con la frontera del terrorismo y no puede dejar de preocupar.

⁷⁴ O.C., pág. 96.

Además, en la base del fundamentalismo islámico existe la imposibilidad de que un verdadero creyente acepte la modernidad y la cultura occidental, que son impiedad, ignorancia, barbarie y corrupción: de ahí la necesidad de oponerse a toda pretensión de modernización de la sociedad islámica y de proceder a la reislamización en cualquier lugar donde la civilización islámica hubiera sido contaminada por la occidental.

La relación entre política y religión en el islam parte de los orígenes. “Tras la marcha de Mahoma de La Meca a Medina (20 junio 622), y ante las dificultades que allá encontró, buscó un fortalecimiento político y militar, en cuyo contexto cobró especial relevancia la ley. Las leyes acabarán regulando tanto la vida religiosa como la profana, y se autolegitimarán con el triunfo político de la comunidad islámica como modelo de organización social”.⁷⁵ Cuando muere el Profeta (632 d.C.), la mayor parte de la Península Arábiga se había integrado en la comunidad islámica. El Profeta pensó, al principio, en una confederación de tribus, cuya actividad sería el comercio, unidas por la fe y otros objetivos compartidos. Pero en la práctica lo que se impuso fue un sistema político-religioso, el estado islámico presidido por un Califa (“sucesor”), heredero del Profeta, que debía de administrar “el orden divino sobre la tierra”. El califa tenía los roles de profeta y rey.⁷⁶ A partir de entonces, en mayor o menor medida, el islam ha estado también vinculado a la política, lo que explica la confesionalidad actual de la mayor parte de los países islámicos.

Actualmente, Irán es el país árabe donde el fundamentalismo está más ligado al poder. Así, en 1979, el ayatolá Jomeini, con la fundación de la República islámica del Irán, llevó el fundamentalismo islámico al poder, con el propósito de asegurar que el Estado fuese gobernado totalmente por la Ley del Corán y así preparar el terreno para la revolución islámica en todos los países musulmanes. Es más, la idea última de Jomeini era la propagación del orden islámico en todo el mundo para llegar a la edificación de una comunidad monoteísta que abarcara a toda la humanidad, convertida en creyente de Alá.

⁷⁵ Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia*, págs. 59 y 60.

⁷⁶ *Ibíd.*

De este modo, la revolución iraní estaba dirigida, en primer lugar, contra el occidente cristiano, satánico e imperialista, y después contra todas las formas de occidentalización (=corrupción) del mundo y de las costumbres islámicas; contra la democracia que se funda en la voluntad de los hombres mientras que sólo Alá y, en su nombre, el respectivo Imán, es el jefe de Estado; y contra las costumbres depravadas de Occidente introducidas en el cine, la televisión, la música y la pornografía.

Evidentemente, también la secularización se ha hecho notar en algunos países musulmanes y, por tanto, el mundo musulmán es muy variado y también está muy dividido dentro de sí mismo. No obstante, los grupos fundamentalistas siguen presionando y buscan una reislamización de los países musulmanes.

Hay muchos movimientos o grupos fundamentalistas en los diferentes países. En Pakistán, por ejemplo, hay movimientos como la *Jamaat-i-islam*, para quienes el Corán es el término supremo, el modelo ideal de conducta humano al que todos han de uniformarse. En Egipto existe el movimiento *wahabita*, contrario a toda desviación en el interior del islam y, en particular, contrario al modernismo occidental y a sus vicios: alcohol, tabaco, libertad sexual, deporte y medios de comunicación. También están los *Hermanos Musulmanes* (éstos, asimismo, tienen presencia en Siria), que tienen este programa tan preocupante: “*Alá es nuestro jefe. El Corán es nuestra Constitución. La Yihad es nuestro camino. La muerte en el camino de Alá es nuestro deseo supremo*”. Su meta es la restauración de la identidad islámica en todos los niveles de la sociedad egipcia, rechazando la separación entre política y religión. Sólo el Corán debe regir la vida religiosa, social y política de un país islámico. Obra suya fue el asesinato en 1981 del presidente egipcio *Sadat*, que intentaba la occidentalización de la sociedad egipcia.

En el Líbano está la organización radical “shií de *Hezbollah* (Partido de Dios), cuyo líder y guía espiritual fue el ayatolá Ruholá al-Musaui al-Jomeini, que declaró que su objetivo era nada más y nada menos que el establecimiento de un estado islámico mundial, lo que significaba la guerra frontal con el ‘Satán’

(EE.UU.)”.⁷⁷ Este movimiento, mediante su ideología radical, legitima las prácticas terroristas. Otra organización islámica es *Hamas* (“entusiasmo”), en Palestina, cuyo líder fundador, el jeque Ahmed Yasin, fue asesinado en Gaza (22-02-2004). Además está el movimiento fundamentalista, marcadamente belicoso, de los *talibanes*, relacionado con el wahabismo saudí, que tuvo un gran protagonismo en la guerra de Afganistán contra Rusia, donde se convirtió el país en refugio del terrorismo internacional.⁷⁸ Posteriormente, este grupo ha vuelto a estar de actualidad en la guerra emprendida por Estados Unidos y sus aliados en Afganistán contra el terrorismo, a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001. En esta guerra de Afganistán también se buscaba a Ben Laden, el principal líder de la red terrorista que más está de actualidad en estos momentos, “*Al-qaeda*”, por sus numerosos e importantes atentados reivindicados (entre ellos el ya citado) y otros de los que se la cree organizadora.

Aunque el fundamentalismo islámico tenga una fuerte presencia en estos momentos, no hay que caer en la trampa de identificarlo con la mayoría musulmana. Hay que tener en cuenta que los grupos fundamentalistas que incitan a la violencia hacen una interpretación del islam interesada, olvidándose del Dios “clemente y misericordioso que invita a la paciencia, a la tolerancia, a responder bien por mal y a deponer las armas. No se puede reducir el Corán, un libro de profunda fuerza e inspiración religiosa, a una especie de manual de terrorismo que inspira los comportamientos irracionales y nihilistas de un grupo de fanáticos, ni la historia del islam a una suma de acontecimientos violentos en cadena, ni su cultura a un conjunto de tradiciones y prácticas trasnochadas”.⁷⁹ Algunos autores incluso niegan que el Corán hable de la *yihad* (guerra santa) para combatir a los “infieles”:

“En el momento en que algún grupo musulmán pretenda utilizar el concepto de la *yihad* para atacar a civiles, está manipulando las palabras y engañando a sus correligionarios. Los terroristas no son musulmanes, y aún menos ortodoxos”.⁸⁰

⁷⁷ O.C., pág. 66.

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, pág. 93.

⁸⁰ M. Escudero y A. Prado, ¿“*Yihad*” en Madrid? (EL PAÍS, 7 de abril de 2004).

Las tradiciones religiosas que incitan a la violencia o la justifican en nombre de Dios deberían, en cuanto “textos de terror”, ser excluidas de las creencias o prácticas religiosas para que las religiones dejen de ser fuente de violencia. Estaría bien que ni se consideraran reveladas ni, por tanto, fueran tenidas por Palabra de Dios. Esto impediría que se impusiesen como normativas a sus seguidores.

3.- Relaciones entre ética y religión en la defensa de la dignidad humana

3.1.- La ética laica ante las religiones

La religión se puede definir, de forma breve, como la relación que se establece entre los creyentes y una realidad sobrenatural a través de mediaciones. Sus elementos, por tanto, son: Realidad sobrenatural, mediaciones y personas con actitud creyente. Este tercer elemento comporta una apertura a la experiencia religiosa, pero también una respuesta, lo que genera una determinada actitud ante la vida (moral).

Para que exista realmente una religión, tiene que haber auténticos creyentes, personas que muestren una verdadera y libre actitud creyente. Esta actitud consiste en hallarse “religado” a lo sobrenatural, es decir, que la vida gire en torno a esa realidad sobrenatural y tenga su sentido en ella. Por tanto, se puede decir que la relación del ser humano con lo divino tiene un carácter totalizador, quedando implicada toda la realidad y toda la vida del sujeto humano, incluida su moral.

Debido a esto, la religión suele comportar una doctrina moral o una serie de orientaciones que rigen la vida del creyente, entrando a veces esta moral en confrontación con la ética no religiosa de las sociedades modernas, que reflexiona sobre los fundamentos del obrar humano. Esta ética laica (o cívica)

unifica a personas de distintas ideologías o creencias, estando sujeta a cambios según la evolución de las sociedades.

No se precisa a Dios como fundamento de la ética laica. Los parámetros por los que se tiene que regir son los que defienden la dignidad humana, de la que es responsable toda la humanidad. “En alguna medida, el ser humano es inteligente sin relación con Dios, y básicamente la ética es un proceso de descubrimiento humano. No es primeramente Dios quien dice ‘esto es éticamente bueno o malo’, sino que es el hombre el que lo establece por medio de sus experiencias y su reflexión”.⁸¹

Naturalmente, las éticas o morales laicas pueden ser enriquecidas por las religiosas, que, si están regidas por valores universales (amor, justicia, paz, perdón, etc.), y viniendo de lo divino, pueden alcanzar unos niveles de exigencia ilimitados en el creyente. En caso contrario, cuando las morales religiosas incluyen actitudes que van en contra de la dignidad humana, las éticas o morales laicas tienen que servir para ponerles freno impidiendo que se lleven a cabo. Así, en la confrontación mutua de unas y otras, las distintas morales (religiosas y laicas) están sometidas a juicio y se enriquecen entre sí.

Adela Cortina distingue entre ética religiosa, ética laicista y ética cívica (laica). La ética religiosa es aquella que apela a Dios expresamente como una referencia indispensable para orientar nuestro hacer personal y comunitario, trate de un Dios trascendente o immanente. Una ética laicista, por su parte, se sitúa de un modo explícito en las antípodas de la ética creyente y considera imprescindible para la realización de las personas, entre otras cosas, eliminar de su vida la referencia religiosa, extirpar la religión, porque ésta no puede ser sino fuente de discriminación y de degradación moral. Por su parte, la ética cívica es el conjunto de valores y normas que comparten los miembros de una sociedad pluralista, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena, sus proyectos de vida feliz. Esta ética cívica es una ética de las personas en

⁸¹ Edward Schillebeeckx, *Soy un teólogo feliz* (Madrid, Ed. Atenas, 1994), págs. 107-109, citado en Manuel Fernández del Riesgo, *Una religión para la democracia* (Madrid, Fundación Enmanuel Mounier, 2005), pág. 87.

cuanto ciudadanas, es decir, en cuanto miembros de una sociedad que engloba las diversas dimensiones de las personas (religiosas, familiares, profesionales, vecinales, etc.), las aglutina y crea un lazo entre todos los que profesan distinta fe, pertenecen a distintas familias, desempeñan distintas profesiones, comparten el espacio con distintos vecinos, sin pretender de modo alguno absorber todas esas dimensiones de la vida social.⁸²

Según Adela Cortina, “el nombre más adecuado para las distintas ofertas de vida buena es el de ‘ética de máximos’, puesto que cada una de ellas propone una jerarquización de bienes capaz de proporcionar una vida buena y ofrece además los fundamentos, las ‘premisas mayores’ del razonamiento por el que se concluye que ésa es la mejor forma de vida”.⁸³ Por su parte, la ética cívica sería una ‘ética de mínimos’, ya que “se refiere a esos principios y valores compartidos por las éticas de máximos y por la cultura política propia de Estados de derecho, principios y valores que no pueden transgredirse sin caer bajo mínimos de justicia”.⁸⁴ La diferencia entre ética cívica de mínimos y éticas de máximos radica “en la forma en la que obligan: el cumplimiento de la ética cívica puede exigirse moralmente a la sociedad, aunque no imponerse mediante sanción externa; las éticas de máximos, por su parte, no pueden ser objeto de exigencia en una sociedad, sino de invitación (...) Por tanto, el ámbito de la ética cívica es el de la justicia, que es un ámbito de exigencia, no sólo de invitación (éticas de máximos), pero tampoco es un ámbito de imposición o coacción externa (derecho)”.⁸⁵

La ética laica puede ser asumida tanto por creyentes como por no creyentes, siempre que no sean fundamentalistas religiosos o fundamentalistas laicistas, y tiene que contener los elementos comunes de justicia por debajo de los cuales no debe caer una sociedad sin caer “bajo mínimos” de moralidad. El pluralismo, procedente de esta ética laica, “consiste entonces en compartir unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables, en respetar activamente los máximos de felicidad y de sentido de la vida que

⁸² Adela Cortina, *Alianza y contrato* (Madrid, Ed. Trotta, 2005), págs. 137 y 139.

⁸³ *O.C.*, pág. 138.

⁸⁴ *Ibíd.*

⁸⁵ *Ibíd.*

no se comparten y en promover aquellos máximos de felicidad y sentido que sí se comparten”.⁸⁶

Teniendo en cuenta todo lo expuesto, se hace indispensable que las religiones se sometan a unos criterios éticos mínimos universales (ética cívica) con el fin de que no haya lugar a violación de derechos humanos a causa de tradiciones anacrónicas en lo moral o de desviaciones de sus seguidores en interpretar las diferentes doctrinas. También es bueno que la ética cívica esté sometida a crítica constante y se deje enriquecer por la “ética de máximos” de las distintas morales (religiosas o no). De esta forma, se hará un bien a las sociedades en su progresiva evolución ética.

3.2.- La Declaración Universal de los Derechos Humanos y las Religiones

La Declaración de Derechos Humanos de 1948 representa el esfuerzo de los Estados, salidos de la Segunda Guerra Mundial, de dotarse de principios que evitaran la repetición de lo acontecido. La Declaración consta de dos grandes capítulos a lo largo de sus 30 artículos. El primero enuncia los derechos a las libertades individuales y los derechos de carácter cívico. El segundo refiere los derechos económicos, sociales y culturales de todos los ciudadanos de cualquier Estado.

Antonio Cassese resume el contenido de la Declaración de 1948 en estos cinco puntos:

- a) Los derechos de la persona (derecho a la igualdad, a la vida, a la libertad, a la seguridad).
- b) Los derechos que corresponden al individuo en sus relaciones con los grupos sociales de los que forma parte (derecho a la intimidad en la vida familiar, a la libertad de movimientos de las personas, a la propiedad, a la libertad religiosa).

⁸⁶ J. Gafo, *¿Concebir un hijo para salvar a un hermano?* (ABC, 6 de octubre de 2000), pág. 52.

- c) Derechos políticos (libertad de pensamiento y reunión, derecho electoral activo y pasivo, derecho a tener acceso al gobierno y a la administración de la cosa pública).
- d) Derechos económicos, sociales y culturales relacionados con el trabajo y la producción y referidos también a la educación (derecho al trabajo y a la justa retribución, derecho al descanso, derecho a la asistencia sanitaria, etc.).
- e) Derecho a un orden social internacional justo.⁸⁷

Hans Küng, haciendo balance del diálogo interreligioso y su relación con los derechos humanos, dice: “en nuestros días las religiones vuelven a aparecer como actores en la política mundial. A lo largo de la historia, las religiones, es verdad, han mostrado con demasiada frecuencia su lado destructivo. Han estimulado y legitimado el odio, la enemistad, la violencia y, en definitiva, la guerra. Pero en muchos casos han estimulado y legitimado también el entendimiento, la reconciliación, la colaboración y la paz. En los últimos decenios, por todas las partes del mundo, se han intensificado las iniciativas de diálogo y colaboración entre religiones. En este diálogo las religiones del mundo han vuelto a descubrir que sus propios principios éticos vienen a apoyar y dar profundidad a los valores éticos laicos contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos”.⁸⁸

La dificultad de las religiones en la aceptación de criterios éticos comunes para la humanidad estriba en su adaptación a las éticas seculares. Hay que tener en cuenta que los sistemas jurídicos seculares tienen su fundamento en la voluntad de los hombres y se orientan a garantizar el bien de la sociedad, mientras que los ordenamientos religiosos se fundan en la voluntad divina e intentan en primer lugar realizar el plan de Dios sobre los hombres, y así conseguir la felicidad individual y colectiva de todos los seres humanos.⁸⁹ En el vértice de los sistemas jurídicos religiosos está el derecho divino, que al ser su autor un legislador distinto del hombre (más aún, su Creador) lo hace inalcanzable y le confiere una estabilidad que ninguna Constitución de ningún

⁸⁷ A. Cassese, *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo* (Barcelona, Ed. Ariel, 1991), págs. 46-48.

⁸⁸ Hans Küng, *Reivindicación de una ética mundial* (Madrid, Ed. Trotta, 2002), págs. 235 y 236.

⁸⁹ Silvio Ferrari, *El espíritu de los derechos religiosos* (Barcelona, Ed. Herder, 2004), pág. 301.

país puede lograr.⁹⁰ Además, mientras que las normas de las Constituciones de los Estados o los diferentes pactos éticos pueden ser modificados, las religiones no confieren a ningún legislador autoridad para promulgar disposiciones que vayan en contra del derecho divino.

En la historia reciente de las religiones, las legislaciones religiosas se han ido mostrando cada vez más cercanas a determinados ordenamientos seculares y más lejanas respecto a otros. “Los sistemas que se inspiran en los principios del positivismo y del formalismo jurídico, que exaltan la omnipotencia del legislador o la validez de normas promulgadas a través de un procedimiento formalmente correcto (independientemente de su contenido), se sitúan en el extremo opuesto a las legislaciones religiosas. Por el contrario, los sistemas que se fundan en la noción de derecho natural presentan más de un punto de contacto con los ordenamientos religiosos”.⁹¹ Evidentemente, hay criterios éticos aceptados por una amplia mayoría que no deberían ponerse en cuestión por las religiones. Es el caso de la Declaración de los Derechos Humanos, donde se nos dice, de forma general, que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y, partiendo de aquí, se formulan toda una serie de artículos que desarrollan este principio.

No cabe duda de que la Declaración de 1948 es la mayor referencia ética universal, aunque al llevar la marca de la cultura occidental puede crear reticencias en otras culturas. Un ejemplo de ello son los muchos filósofos, teólogos y juristas musulmanes, que critican el hecho de que Occidente quiera imponer su concepción y práctica de los derechos humanos como si fuera universal, y su proceso de secularización como paradigma de evolución a las sociedades islámicas. Como ejemplo está “el testimonio de Gamal-ad-din-Mahmud, miembro del Sínodo de Investigaciones Islámicas de la Universidad de Al Azhar (El Cairo) y profesor del Alto Instituto de Judicatura de RIAD (Arabia Saudí):

⁹⁰ *Ibíd.*

⁹¹ *O.C.*, pág. 305.

Aunque una carta debe mostrar carácter internacional y ha de abarcar a toda la humanidad, se echa de menos en ella la influencia de muchas culturas y la influencia de otras comunidades y pueblos en la formulación de los derechos fundamentales, en el vocabulario y en la definición del contenido de los conceptos. Una participación universal habría sido, indudablemente, una garantía mejor de la verdadera internacionalización de la carta, y desde luego habría sido ventajosa para su aceptación por parte de toda la humanidad".⁹²

Quizás sería necesaria una reformulación de la Declaración de los Derechos Humanos, donde participaran el máximo de culturas posible, para superar desconfianzas, recelos y anatemas mutuos e iniciar una nueva etapa de diálogo dentro del respeto a las diferencias religiosas y culturales.

Mientras tanto, se puede decir que la mayor referencia ética común para creyentes y no creyentes es la citada Declaración de Derechos Humanos, pues es lo que genera más consenso en la humanidad. Es cierto que siguen sin cumplirse en muchos sitios (muchas veces no precisamente por estar en desacuerdo con ella), y que las religiones también tienen culpa en ello, pero parece que cada vez existe una mayor sensibilidad social en que se cumplan o en que se reformulen para cumplirlos, y son mayores las críticas a los que se los saltan.

Las religiones, como se ha visto en el apartado anterior, para ser aceptables socialmente, tienen que someterse a criterios éticos, empezando por el respeto de los derechos fundamentales del ser humano (actualmente representados en la Declaración de los Derechos Humanos, pero con posibilidades de mejora). Sin embargo, la ética de las religiones no sólo tiene que quedarse en esos mínimos éticos, pues cada religión tiene una propuesta ética que aportar al conjunto de la humanidad y que puede enriquecerla.

Para que se respeten los derechos humanos, se hacen necesarios también unos deberes del individuo a favor de su cumplimiento. De nada

⁹² Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones.*, pág. 236.

serviría que existan unos derechos garantizados por los Estados si luego los individuos no son capaces de respetarlos.

Se pueden distinguir entre deberes jurídicos y deberes éticos. Los primeros serían, por ejemplo, respetar la libertad de conciencia y de religión, deberes que el Estado ha de urgir y cuya lesión debe castigar. Los segundos, a su vez, serían los deberes de conciencia, de amor, de humanidad, que dependen de la convicción personal y no pueden ser urgidos por el Estado, a no ser que éste se convierta en un Estado totalitario de coacción. Tales deberes son de libre cumplimiento. Precisamente esto constituye su grandeza, pero también sus límites prácticos.⁹³

Hay que distinguir, por tanto, entre el ámbito del derecho y el de la ética, teniendo esto grandes implicaciones con respecto a los derechos humanos. Así, y siguiendo a Hans Küng, se puede concluir:

El hombre tiene derechos fundamentales, formulados en las declaraciones de derechos humanos. En correspondencia con ellos, existen los deberes, tanto del Estado como de los ciudadanos, de respetar y defender estos derechos: Se trata, pues, de deberes jurídicos. Nos encontramos aquí en el ámbito del derecho, de la ley, de los artículos, de la justicia, de la policía... En la práctica, esto significa que el comportamiento externo en su conformidad con la ley es verificable; que, en principio, el derecho es exigible judicialmente y, si es preciso, ejecutable coactivamente ("en nombre de la ley").

Pero el hombre tiene al mismo tiempo deberes originarios, inherentes a su misma persona y que no se fundan en ningún género de derechos: Se trata aquí de deberes éticos no fijados jurídicamente. Nos hallamos ahora en el ámbito de la ética, de las costumbres, de la conciencia, del "corazón"... En la práctica, esto significa que la buena disposición moral interna no es verificable, y, por tanto, tampoco es exigible judicialmente y, menos aún, ejecutable coactivamente ("los pensamientos son libres").

En suma: De los solos derechos humanos, por fundamentales que sean para el hombre, no puede derivarse ninguna ética global de la humanidad extensible a los

⁹³ Hans Küng, *Una ética mundial para la economía y la política* (Valladolid, Simancas Ediciones, 1999), pág. 114.

deberes prejurídicos del hombre. Previamente a toda fijación jurídica y a la legislación del Estado, existe la autonomía moral y la responsabilidad consciente de la persona, a la que no sólo se hallan ligados derechos, sino también deberes fundamentales.⁹⁴

4.- Conclusión

Actualmente son tiempos difíciles para hablar de paz entre religiones. Los diversos conflictos religiosos en los que algunas de ellas se están viendo envueltas y el fanatismo religioso del que estamos siendo testigos hacen pensar a muchas personas que las religiones, en lugar de ser portadoras de paz, lo son de guerra y violencia. Particularmente, son las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam) las que aparecen más en los medios de comunicación como origen de enfrentamientos.

No obstante, y como he podido mostrar en este capítulo, la esencia misma de las grandes religiones monoteístas contiene un mensaje de paz, aunque determinados grupos o personas pertenecientes a ellas practiquen lo contrario. Es más, el recurso a la violencia es considerado por estas religiones como desviación en la forma de entender y vivir su mensaje.

Para evitar perversiones en las religiones, se hacen necesarios unos criterios éticos mínimos que tienen que ser respetados por sus seguidores. Naturalmente, también por los agnósticos o no creyentes. En fin, de lo que se trata es de la necesidad de establecer unos principios éticos universales para creyentes y no creyentes que salvaguarden la igualdad de todos los seres humanos en dignidad y derechos.

Hoy en día, el máximo consenso ético alcanzado a nivel mundial es la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, aceptada por una amplia mayoría. Sin embargo, hay sectores que tienen reticencias a aceptarla por no haber tomado parte en su elaboración, aludiendo problemas de lenguaje

⁹⁴ O.C., pág. 115.

o de adaptación cultural y/o religiosa. Quizás una nueva reformulación donde participaran representantes del máximo de culturas posible cambiaría la situación. También los Estados podrían hacerse cargo de su reformulación.

De todas formas, al representar la Declaración de 1948 el máximo consenso ético hasta el momento, los Estados que la apoyan (por considerarla buena para la sociedad) deberían encargarse de salvaguardarla, no permitiendo que por motivos ideológicos, creencias religiosas, ejercicios de poder, etc., no se respetaran los derechos humanos a los que hace alusión. También, a nivel internacional, deberían denunciarse los distintos abusos contra la dignidad humana en todos los sitios donde los haya.

Esta tarea del cumplimiento de los derechos humanos no corresponde sólo a los Estados, sino que también tiene que haber una concienciación ciudadana al respecto. Es deber de los individuos respetar la dignidad y derechos de los demás no sólo por imposición (legislación), sino por concienciación ética de que todos, como seres humanos, somos iguales y, por tanto, merecemos por igual ese respeto.

El consenso mínimo a nivel de ética mundial es muy positivo y necesario para que en todos los lugares de la tierra, donde haya vida civilizada, se puedan garantizar ciertas condiciones de vida digna. Sin embargo, no hay que olvidar que se trata de una “ética de mínimos” susceptible de ser superada por las “éticas de máximos” ideológicas o religiosas. A partir de esa “ética de mínimos” es desde donde las religiones, objeto de mi estudio, tienen que partir en la educación moral de sus fieles. Así supondrán, como también se ha demostrado a lo largo de la historia, un enriquecimiento sin medida en la vida moral de sus seguidores y una aportación fundamental a la ética humana.

Capítulo 4

Aportaciones del Judaísmo a una ética universal

El judaísmo tiene sus orígenes lejanos en el Medio Oriente, allá por el año 2000 a.C. No obstante, sus orígenes más próximos se remontan al año 1300 a.C. aproximadamente, época en la que adquiere peso por medio de Moisés. Su principal peculiaridad con respecto a las religiones de su entorno es su firme defensa del monoteísmo, y la liberación del pueblo judío de la esclavitud de Egipto es el gran acontecimiento en el que se apoya.

Según el judaísmo, todo lo que existe procede de un Dios personal, liberador y protector, el cual existe desde siempre. El universo entero ha sido creado por Él conforme a un plan preestablecido en el cual el hombre tiene el máximo protagonismo: debe completar la obra iniciada por Dios (*“Someted y dominad la tierra”, Gén. 1,28*).

La vida del hombre viene condicionada de alguna manera por ese plan de Dios previsto en el momento de la creación. Dios puso el universo en marcha y corresponde al hombre continuar su obra. Dentro de este plan de Dios entraba el escoger un pueblo, Israel, que fuera el portavoz y el reflejo de las intenciones de Dios para con todos los hombres de la tierra. Según el judaísmo, la vida humana consiste en llevar a cabo dicho plan de Dios, detallado por medio de la Torá o ley de Moisés. Ello implica, por un lado, una vida armoniosa entre los hombres y de éstos con la naturaleza; y por otro lado, el reconocimiento de Dios como creador y Señor del universo.

En principio, se es judío sencillamente porque se nace judío y no porque se haga uno judío. Hay tres criterios que determinan la pertenencia al pueblo judío. Para las posiciones tradicionalista y ortodoxa, es judío quien ha nacido

de madre judía y de adulto ha decidido integrarse en la “alianza de la circuncisión”, la cual permanece abierta universalmente. Las posiciones reformista y conservadora afirman que es judío también quien nace de padre judío y madre no judía si recibe educación judía y acepta entrar en la comunidad sinagoga. Por último, y si nos basamos en la opinión nazi, basta tener un abuelo judío para serlo.

Sin embargo, la condición de judío no tiene que entenderse en el sentido de la exclusividad y el privilegio, pues todos los hombres se salvan si vuelven a Dios gracias a la realización de la justicia y sin necesidad de preservar todo lo que se prescribe para el judío en el Talmud.

Sobre las Escrituras judías, la más importante es la Torá (texto de los cinco primeros libros de la Biblia, también llamado Pentateuco), que es una palabra hebrea que significa enseñanza, instrucción, o más específicamente ley. Si bien la Torá constituye el núcleo de la revelación divina, ésta contiene otros libros que, junto con el Pentateuco, reciben el nombre de Tanaj (Antiguo Testamento para los cristianos). El acrónimo Tanaj proviene de las iniciales hebreas de cada una de las tres partes que lo componen: la Torá (la Ley), los Nevi'im (Profetas) y los Ketuvim (Escritos).

Por otra parte, está el Talmud, que es una obra que recoge las discusiones rabínicas sobre leyes judías, tradiciones, costumbres, leyendas o historias. El judaísmo considera al Talmud, al Nevi'im (Libro de los Profetas) y al Ketuvim (Libro de los Escritos) como perteneciente a la tradición oral, mientras que la Torá es sólo la tradición escrita. El Talmud extiende, explica y complementa el Tanaj, pero no puede contradecir a la Torá. El paradigma de la halajá (“ley judía” en hebreo) supedita la autoridad del Talmud a la de la Torá.

El Talmud está dividido en dos partes: la Mishná y la Guemará, siendo ésta última escrita en época posterior a la primera. La Mishná es el texto base, mientras que la Guemará es el comentario y análisis que lo completa. Dado

que existen dos comentarios, existen dos versiones del Talmud: el de Jerusalén y el de Babilonia, que se corresponderían con la Guemará de eretz Israel y la de Babilonia. Ambas comparten la misma Mishná.

1.- La esencia del judaísmo y la experiencia en la que se enraíza

La definición de judaísmo es complicada, pues ni es exactamente una religión, ni una cultura, ni mucho menos una etnia. En la Declaración de Principios de la Conferencia Central de Rabinos Americanos, en su reunión de Columbus, Ohio, en 1937, se dice que “judaísmo es la experiencia religiosa histórica del pueblo judío”.⁹⁵ Esta definición destaca por ser significativa de una concordancia a pesar de la pluralidad del judaísmo norteamericano.

La ética del judaísmo depende de lo que hay de peculiar en la experiencia judía de Dios. El sujeto de esta experiencia es el pueblo como tal (el pueblo congregado), aunque, según relata Miguel García-Baró, “buenos y malos, siervos y libres estuvieron presentes en el Mar de las Cañas y en el Sinaí, y lo han vuelto a estar en el antimundo de los campos europeos de exterminio, y, aunque menos claramente, también han vivido juntos los principales avatares históricos del pueblo uno, unido”.⁹⁶ Aquí se indica, de alguna forma, el carácter universal que ha de poseer la ética judía.

La experiencia-raíz en la que se asienta el judaísmo está contenida en el libro del Éxodo, sobre todo en sus capítulos 14 y 19-34. Este conjunto abarca dos grandes acontecimientos: el paso milagroso del Mar de las Cañas y la donación de la Torá en el Sinaí.

⁹⁵ N. De Lange, *Judaísmo* (-traducción de J. Targarona-, Barcelona, Ed. Riopiedras, 1996), pág. 19.

⁹⁶ Miguel García-Baró, “**La ética del judaísmo**”, en Juan José Tamayo-Acosta, *Aportación de las religiones a una ética universal* (Madrid, Ed. Dykinson, 2003), pág. 127.

En el primero, Dios libera al pueblo de Israel de la esclavitud a la que estaba sometido en Egipto, que era en aquel momento, hacia el último tercio del s.XIII a.C., la mayor potencia del mundo. En la huída de los judíos, el mar que no es vadeable de repente pasa a serlo, mientras que cuando el ejército más poderoso intenta atravesarlo también, Dios no lo consiente. En el segundo acontecimiento, cuando, a los tres meses de haber escapado de Egipto, los judíos que se han salvado llegan al pie de la montaña del Sinaí, Dios les entrega la Torá como signo de la libertad con la que deben amarle. “La donación de la Torá confirma, pues, del modo más expresivo que cabe, que la experiencia raíz judía lo es de una indecible liberación que necesariamente va atada a la realización de una existencia en la pureza moral”.⁹⁷

La obediencia a la Torá se vincula a la promesa de la Tierra de Israel, donde el pueblo judío podrá para siempre rendir culto a su Dios y a donde al final de los tiempos acudirán todos los restantes pueblos del mundo. Sin embargo, con el paso del tiempo, esta Tierra pasará a ser “la edad del Ungido (Mesías), la edad en la que el mundo se purificará bajo el reinado de la justicia y los tiempos quedarán maduros para el definitivo Juicio de Dios sobre toda la Creación”.⁹⁸

Los maestros del judaísmo rabínico han ido asumiendo durante la era cristiana que Dios pide al ser humano que tome Sus mandamientos y Su reino como cosa propia. Así, desde esta perspectiva, la redención mesiánica significa “que la libertad moral del ser humano es capaz de instaurar la paz justa en el interior de la historia si lucha con suficiente energía contra el pecado y el dolor. Normalmente, además, se entiende la esperanza de la redención mesiánica en el sentido de que esta capacidad humana conseguirá alguna vez, gracias a la ayuda de Dios, imponerse”.⁹⁹

⁹⁷ O.C., pág. 132.

⁹⁸ O.C., pág. 133.

⁹⁹ O.C., pág. 134.

2.- Evolución del judaísmo hacia la ortopraxis

Según los maestros del Talmud, hay trece atributos de Dios y están contenidos en la teofanía del capítulo 34 del Éxodo. Maimónides hizo un compendio de ellos bajo el título general de los atributos de la acción de Dios. A partir de aquí, “la posición clásica del judaísmo consiste en sostener que acerca de Dios sabe el ser humano principalmente lo que Dios no es; y no lo conoce en su ser mismo, trascendente sobre toda ponderación, sino más bien tan sólo en su aspecto de Dios que actúa sobre la naturaleza, sobre la historia y, en especial, sobre el pueblo y cada individuo”.¹⁰⁰

El judaísmo religioso ha vivido de esta posibilidad desde que tuvo que adaptarse a la pérdida definitiva del templo y su ritual, lo que le ha llevado a rechazar dos factores tan familiares de la religión como son los dogmas y los sacramentos. “Este rechazo tiene repercusiones de suma importancia en la vida práctica del judío fiel. Sobre todo, el regreso a Dios después de la transgresión, la *teshuvá* (conversión y penitencia), y la reparación (*tikkún*) se observan en una perspectiva que podríamos denominar de pura ortopraxis. La ortodoxia consiste para el judío en la ortopraxis”.¹⁰¹

Desde aquí es desde donde el judaísmo ha sufrido un proceso de secularización intenso, ya que ha ido entendiendo que no hay otro culto de Dios que la ortopraxis para con el prójimo.

Esta evolución vivida en el seno del judaísmo, unida a una interpretación más o menos tradicionalista de la Torá, ha hecho que en nuestra época haya una gran diversificación dentro del judaísmo, desde los numerosos y variados grupos religiosos hasta el agnosticismo y el ateísmo de muchos que siguen reconociéndose judíos (sobre todo, como consecuencia de la universalidad de la persecución nazi).

¹⁰⁰ O.C., págs. 141 y 142.

¹⁰¹ O.C., pág. 142.

Esta diversidad hace que, en el mundo actual, se pueda definir el judaísmo tanto en términos seculares como religiosos. La definición secular puede ser nacionalista o cultural y, a su vez, el nacionalismo puede ser o bien sionista (exigiendo el reasentamiento de los judíos en su antigua patria) o no sionista. En lo que se refiere a la definición del judaísmo en términos religiosos, existen cuatro grandes movimientos diferenciados (Ortodoxia, Conservadurismo, Reconstruccionismo y Reforma). Muchos de estos enfoques pueden también combinarse, como es el caso de sionismos de tipo religioso.

Resulta difícil definir el judaísmo religioso como un sistema de creencias, ya que se pone más énfasis en el comportamiento que en el contenido de la creencia de cada grupo. “La conocida tendencia de los judíos a discrepar en cuestiones teológicas aun sin excluirse definitivamente unos a otros de la fe o de la comunidad puede reflejar la típica aplicación judía a asuntos concretos y prácticos. Esta aplicación eleva los asuntos relativos al comportamiento (incluidas las cuestiones más característicamente éticas) a un lugar de importancia nuclear que es quizás único entre las creencias monoteístas occidentales. Así, por ejemplo, en el Talmud vemos decir a Dios: `¡Ojalá que ellos -el pueblo judío- me hayan abandonado pero hayan observado mi Torah! (T.J. Hagigah, 1,7)”.¹⁰²

Sin embargo, este carácter práctico del judaísmo no supone un reduccionismo ético. “En la tradición judía, la ética puede ser en el mejor de los casos una rama de la religión, y depende por entero de la religión. Es a la luz de esta distinción como debemos entender a esos maestros que llegaron a proclamar, con Hilel, que todo el judaísmo es en efecto un sistema ético”.¹⁰³ Por tanto, cuando nos fijamos en la tradición ética del judaísmo, no podemos pensar en unas normas morales aisladas de una perspectiva religiosa, pues éstas surgen de las ideas sobre el carácter de Dios y su relación con el hombre.

¹⁰² Menachem Kellner, “**La ética judía**”, en Peter Singer, *Compendio de ética* (Madrid, Ed. Alianza, 1995), pág. 133.

¹⁰³ N. de Lange, *Judaísmo*, pág. 122.

Según Nicholas de Lange, “las bases de la tradición ética judía se asentaron con firmeza en el período antiguo, y muy especialmente en la Biblia, en la que virtudes como la honestidad, la justicia y la compasión se encomiendan una y otra vez a quienes quieren obedecer la voluntad divina. En realidad, se mencionan como atributos del mismo Dios, y se invita al hombre a imitarlos”.¹⁰⁴ Así pues, las creencias religiosas judías llevan a una aplicación práctica orientada, en gran medida, a la autoperfección personal en relación con uno mismo y con los otros inspirada en la *imitatio Dei*. “Esta orientación práctica encuentra su expresión concreta en las normas codificadas de la conducta, basadas en la Torah, denominadas *Halakhah* o ley judía”.¹⁰⁵

3.- Aspectos éticos del judaísmo que contribuyen a una ética mundial

Del judaísmo se puede decir que, por una parte, coincide con el cristianismo, mientras que, por otra, la vida de los judíos tradicionales y ortodoxos se separa claramente de las demás formas de vida dentro del judaísmo al estar orientada por las prescripciones de la sabiduría rabínica.

La diferencia entre el judaísmo y el cristianismo no está en el ámbito moral. De alguna forma, ser cristiano es una forma peculiar de ser judío. El corazón del judaísmo es, al igual que en el cristianismo, “el precepto del amor, que conoce a Dios necesariamente como amor, y que no se atreve a amar a Dios despreciando a sus pobres”.¹⁰⁶

La Torá encierra el mensaje ético: “No hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti”. El judaísmo no pide a nadie que se haga judío, pues “no está interesado en hacer misión de esa clase, sino en que el bien impregne las relaciones entre todos los hombres y así se abra paso cada día en mayor

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ Menachem Kellner, “La ética judía”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág. 134.

¹⁰⁶ Miguel García-Baró, “La ética del judaísmo”, en Juan José Tamayo-Acosta, *Aportación de las religiones a una ética universal*, pág. 148.

medida el auténtico conocimiento del Dios justo y misericordioso, Señor de toda la historia y redentor de todos según su promesa”.¹⁰⁷

La exégesis rabínica considera el robo como un gran pecado, afirmando que “quien roba es siempre uno que ha decidido en su corazón que saca el hombre más provecho quebrantando el precepto que cumpliéndolo, y ésta es la negación absoluta de Dios”.¹⁰⁸

La salvación, por parte de Dios, de Noé y su familia del diluvio, y la alianza posterior con ellos, tienen en el judaísmo carácter universal. Gracias a este pacto, hecho antes de la aparición del judaísmo y, por tanto, de importancia universal, en el que Dios se compromete a no repetir nunca más el diluvio, la humanidad pervive. Desde entonces, todos los seres humanos somos hermanos porque somos hijos de Noé.

Este concepto de hermandad universal impregna el Código de la Alianza sinaítica. En él se tienen en cuenta las relaciones con los extranjeros y su misericordia debe transmitirse a cuantos se ponen en contacto con Israel. El destino de la responsabilidad judía, por tanto, consiste en universalizar la justicia y el amor.

Hecha esta introducción, a partir de aquí voy a desarrollar algunos aspectos éticos del judaísmo que contribuyen a una ética mundial por su riqueza en cuanto a la superación ética personal como a la mejora de la convivencia entre los seres humanos. Voy a analizar los aspectos éticos que considero más importantes, y esta misma aplicación la haré posteriormente en relación al cristianismo y al islam, pues la ética es tan amplia que no podría abarcarla en su totalidad aunque lo pretendiera. Estos aspectos serán los siguientes: ética del amor y de la compasión, ética de la justicia y la responsabilidad social, y ética de la paz.

¹⁰⁷ O.C., pág. 149.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

3.1.- Ética del amor y de la compasión

En este apartado trataré de justificar que la religión judía bien entendida exhorta al amor y la compasión. He querido unir estos dos aspectos éticos bajo un mismo epígrafe porque considero que la compasión, cuyo significado es “padecer con”, es una expresión de amor que lleva a salir al encuentro de la persona necesitada de ayuda para acogerla, compartir su aflicción intentando ponerse en su lugar y buscar soluciones conjuntamente.

Todos los aspectos éticos que voy a analizar en este capítulo surgen espontáneamente desde una vida vivida en clave de amor, pues inevitablemente tiene consecuencias éticas. El amor es como una fuente de la que brotan actitudes éticas, aunque la formación, la experiencia y la voluntad son las que van concretando los distintos niveles de realización en cada uno de los aspectos que engloba la ética.

Es por ello que muchas veces se tiende a reducir la ética al amor, argumentando que el amor no tiene límites y, llevado al extremo, conduciría a una realización ética plena. De ahí que los monoteísmos puedan hablar de un Dios que es Amor y de que hay que amar a Dios y al prójimo.

3.1.1.- El amor al prójimo como novedad del monoteísmo

La idea de que los seres humanos se amen unos a otros ha sido transmitida por el monoteísmo. “Éste muestra a un Dios que ama a los seres humanos, mientras que el politeísmo muestra a un Dios que sólo ama a los héroes, y sólo a éstos, que a su vez son hijos de los dioses, los califica como ‘amados de los dioses’”.¹⁰⁹ De un Dios que ama a los seres humanos, como sucede en el monoteísmo, se puede esperar una respuesta humana de amor a Dios. En cambio, es lógico que si en el politeísmo los dioses no aman a los

¹⁰⁹ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Barcelona, Ed. Anthropos, 2004), pág. 111.

seres humanos, tampoco se deduzca una reciprocidad. El amor de Dios y el amor a Dios es una novedad que introduce el monoteísmo.

Pero, ¿cómo surgió la idea monoteísta de que Dios ama a los seres humanos?. A partir del amor de los israelitas al forastero es como se llega a la conclusión de que Dios ama a todos los seres humanos. “El prójimo fue lo primero que se descubrió en el forastero. Y la compasión se despertó en primerísimo lugar en presencia del forastero. Esta compasión es, por tanto, la forma primigenia del amor al ser humano. ‘Amad al forastero’ (Dt. 10,19). La primera razón de este mandato es la siguiente: ‘Porque fuisteis forasteros en el país de Egipto’. Así es como el nuevo sentimiento requerido se hace vida a partir de la consciencia histórica. Como no es bueno que el recuerdo aterrador de la esclavitud en Egipto sea el que venga a la memoria, así tampoco está permitido investigar las cualidades morales del forastero, menos aún sus cualidades religiosas. Sólo el prójimo es lo que debe descubrirse en él”.¹¹⁰ De esta forma, cuando el ser humano aprende a amar al forastero, a su vez puede comprender que Dios ama al forastero. A partir de aquí, se puede llegar a la conclusión de que, como Dios ama también al forastero (y, por tanto, a todos los seres humanos sin distinción), los seres humanos también se tienen que amar entre ellos.

Una de las aportaciones básicas de la legislación bíblica a la tradición religiosa occidental consiste en dar culto a Dios mediante relaciones decentes, humanas y morales con el prójimo. Los rabinos posteriores también lo expresan afirmando que el culto a Dios se expresa de tres maneras: mediante el estudio de la Torah, el sacrificio y la oración, y los actos de misericordia. Dios es tan importante para la moralidad como para la religión. La moralidad tiene su base en la voluntad de Dios.¹¹¹

La doctrina ética más conocida de la Biblia son los llamados “Diez Mandamientos” (Éx. 20, 1-17). De ellos, al menos seis tienen una relevancia ética directa: a) honra a tu padre y a tu madre; b) no matarás; c) no cometerás

¹¹⁰ O.C., pág. 112.

¹¹¹ Menachen Kellner, “La ética judía”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág. 136.

adulterio; d) no robarás; e) no levantarás falso testimonio contra tu prójimo, y f) no te adueñarás de las posesiones de tu prójimo. Los cuatro restantes (“No tendrás otro Dios fuera de mí...”, que no hay que tomar el nombre de Dios en vano, que sólo debe darse culto a Dios y que hay que observar el Sabbath) se refieren a cuestiones de importancia teológica y ritual. Por tanto, se puede decir que, por una parte, están las obligaciones entre las personas y, por otra, las obligaciones entre las personas y Dios.

Durante el período mishnásico del judaísmo rabínico (siglos I a III de la era común) ya era un hecho aceptado que el número de mandamientos contenidos en la Torá era 613. De este número, 365 son negativos y 248 positivos. Los primeros corresponden a los días del calendario anual; los segundos, como se dice comúnmente, a la cantidad de huesos del cuerpo humano. Evidentemente, son pocas las personas que pueden recordar tal cantidad de mandamientos divinos y nadie puede cumplir con la totalidad de ellos.¹¹² La totalidad de mandamientos se explican e interpretan en la Ley Oral. Los ortodoxos estrictos consideran que toda la Torá, la Escrita, la Oral y los Códigos, constituye la Palabra de Dios, y es lo que diferencia a los judíos de otras naciones, mientras que los no ortodoxos (conservadores y reformistas) adoptan un punto más liberal. Sin embargo, la obediencia a la Ley de Dios es lo que ha definido la identidad de los judíos y ha asegurado su supervivencia a lo largo de los siglos, mientras que muchos otros grupos religiosos del mundo antiguo han desaparecido.¹¹³

Torá es la palabra hebrea para “ley”. En el judaísmo se usa para nombrar el Pentateuco (cinco primeros libros de la Biblia), aunque en un sentido más amplio hace referencia a la totalidad de la Ley Oral y Escrita, e incluso a todo el modo de vida judío. La Torá cubre cada detalle de la vida -la ropa apropiada, la comida permitida, la conducta hacia los amigos judíos, el papel de las mujeres, las obligaciones de los padres y de los hijos, los ayunos que hay que observar y las festividades que hay que celebrar-. No obstante, los sabios hacen una

¹¹² Emil L. Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?* (Buenos Aires, Fundación David Calles para la difusión del humanismo, 2005), pág. 145.

¹¹³ Dan Cohn-Sherbok, *Judaísmo* (Madrid, Ed. Akal, 2001), pág. 80.

importante distinción entre la revelación del Pentateuco y la del resto de las Escrituras, porque se piensa que Dios entregó el Pentateuco directamente a Moisés y, por eso, hay que ponerlo por encima de todas las demás tradiciones.

A pesar de que la “ley” judía abarque todos los aspectos de la vida cotidiana, se consideran de cierta relevancia aquellos que tienen que ver con la actitud hacia el prójimo. La exigencia por parte de Dios de tratar al prójimo con consideración procede de la doctrina bíblica de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios: “Y creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó” (Gén. 1, 27). “Como los seres humanos han sido creados a imagen de Dios, es obvio que el hombre alcanza el máximo nivel de perfección posible o su autorrealización llegando a ser tan parecido a Dios como puede serlo el hombre. Esta es la base de la que puede considerarse la doctrina ética individual más importante de la Biblia hebrea, la de la *imitatio Dei*, la imitación de Dios”.¹¹⁴ La creación del hombre a imagen de Dios tiene directamente unas implicaciones morales hacia el prójimo. Así, se puede llegar a esta conclusión: “Puesto que los demás seres humanos están creados, como tú, a imagen de Dios, amar a Dios supone también amar a los que, igual que tú, están creados a su imagen”. Uno se tiene que amar a sí mismo por ser imagen de Dios, pero también tiene que amar a sus semejantes. De ahí el mandato: “Ama a tu prójimo como a ti mismo” (Lev. 19, 18).

Todos los seres humanos son dignos de amor y respeto. La exigencia de amar a los demás, sin distinción, no deja de ser una utopía difícilmente realizable. Pero respetarlos sí está al alcance de todos. La argumentación basada en el respeto a los demás porque todos los hombres han sido creados a imagen de Dios encuentra una buena expresión en la llamada “Regla de Oro” de Hillel, que es quizá la doctrina moral rabínica mejor conocida. “Cuando un no judío le pidió a Hillel que le enseñase toda la Torah durante el tiempo en que él (el no judío) permanecía a la pata coja, Hillel le contestó: ‘No hagas a los demás lo que no quieres para ti’; ésta es toda la Torah. El resto son explicaciones. Ve y aprende”.¹¹⁵

¹¹⁴ Menacher Kellner, “La ética judía”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág. 136.

¹¹⁵ O.C., pág. 139.

La doctrina bíblica de la *imitatio Dei*, a la que me he referido antes, encuentra apoyo en versículos como los siguientes: “Yo soy el Señor, vuestro Dios, y vosotros debéis santificaros y ser santos, porque yo soy santo” (Lev. 11, 44); “Ahora pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige Yahvé, tu Dios, sino que temas a Yahvé, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma?” (Dt. 10, 12); y “Yahvé te confirmará por pueblo santo suyo, como te lo ha jurado, si guardas los mandamientos de Yahvé, tu Dios, y andas por sus caminos” (Dt. 28, 9). Resumiendo estos versículos, se llega a dos mandamientos explícitos: sé santo, porque Dios es santo, y sigue los caminos de Dios. ¿Cómo se puede hacer realidad esto?. “Levítico 19:2 constituye una introducción a una lista de mandamientos que unen las cuestiones morales (honrar a los padres, practicar la caridad, la justicia, la honestidad, la ayuda a los desafortunados, etc.), las rituales (observancia del Sabbath, sacrificios, etc.) y teológicas (no tomar el nombre de Dios en vano)”.¹¹⁶ Es decir, obedeciendo los mandamientos de Dios, se siguen sus caminos y se alcanza la santidad. Es así como, según la ley de Moisés, se llega a la imitación de Dios (en la medida en que puede imitarle el ser humano) y se consigue la perfección práctica y moral.

3.1.2- Los pobres, predilectos del amor de Dios

A través de la compasión, el ser humano comienza a amar al ser humano, a convertir a su semejantes en prójimo. Amar a los semejantes supone amar a todas las personas sin distinción. Como se ha visto en el apartado anterior, Dt. 10,19 recuerda a los judíos que tienen que amar al forastero porque ellos fueron forasteros en el país de Egipto. Ellos, que saben lo que se siente al ser forasteros, tienen que sentir compasión por los que lo son. Además, también el forastero está creado a imagen de Dios y amar a Dios implica amar a los que están creados a su imagen, es decir, a todos los seres humanos. Dios también ama al forastero porque, al igual que los judíos, han sido creados por Él con la misma dignidad.

¹¹⁶ O.C., pág. 137.

Sin embargo, en el caso del pobre, el problema se agudiza, porque la pobreza es la condición humana general, mientras que el forastero era para los judíos un caso especial. El término “pobreza” no se refiere únicamente a falta de recursos económicos. En su más amplio significado, están incluidos en él todos los perdedores de la sociedad o, lo que es lo mismo, los que padecen sufrimiento por su estatus social.

La problemática de amar a los pobres radica en que, al considerarles la sociedad en una posición social inferior, se les trate como infrahombres y no entren en la categoría de semejantes. Entonces, como el amor al prójimo se refiere a los semejantes, este colectivo puede quedar excluido de ese mandato.

El sufrimiento de la pobreza tiene su origen en el estado moral humano y en la dependencia económica. Cualquier ser humano está expuesto a él. De esta forma, el sufrimiento se nos revela como “la esencia del ser humano”.¹¹⁷ Una forma de saber qué es el ser humano, es conociendo su sufrimiento. El descubrimiento de lo social muestra que el ser humano es la pobreza en persona. De aquí que el ser humano tenga una compasión social por la pobreza. Reconociendo los seres humanos que la pobreza es el sufrimiento humano, surgirá espontáneamente en ellos el sentimiento de compasión hacia quien la sufre.¹¹⁸

Cuando el ser humano es capaz de aceptar al pobre como prójimo, puede volver a centrar su reflexión en la *imitatio Dei*, aceptando que Dios ama a todo ser humano y, con especial predilección, a los pobres, que son los más necesitados de amor. El Dios del judaísmo, por tanto, no se olvida de los desfavorecidos: “El Señor nuestro Dios (...) obra con justicia con los huérfanos y las viudas, y ama al extranjero” (Dt. 10, 17-18). Las viudas, los huérfanos y los extranjeros estaban considerados, en el judaísmo antiguo, como la trinidad de los perdedores amados por el Dios de Israel.¹¹⁹ Están incluidos en el grupo de los pobres. Hasta tal punto Dios tiene misericordia de ellos, que en muchas

¹¹⁷ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, pág. 113.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ Emil F. Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, pág. 190.

ocasiones los convierte en ganadores. Un ejemplo es el himno de gratitud que Hannah, siendo infértil, ofrece a Dios una vez que su ruego se ha escuchado y ha dado a luz a Samuel. Este himno incluye el siguiente pasaje: *“Él levanta del polvo al desvalido y, de la mugre, saca al pobre para que pueda sentarse con los grandes y ocupar un lugar de privilegio”* (1 Sam. 2, 8). También se puede encontrar el siguiente pasaje en el libro de los Salmos: *“Él, desde el polvo, levanta al miserable, de la mugre retira al desvalido para darle un asiento entre los nobles, con los grandes del pueblo. Asegura a la estéril en su casa como madre gozosa de sus hijos”* (Sal. 113, 7-9).

Los profetas de Israel también han hecho una fuerte defensa del pobre. Según Hermann Cohen, “denuncian cada vez con mayor insistencia la riqueza y el lujo, y su compasión social cobra cada vez mayor actualidad política y, por tanto, mayor profundidad religiosa”.¹²⁰ La adoración de Dios, el culto divino, sería para ellos puro teatro si la compasión social no fuera su base afectiva. La mismísima festividad suprema, en la que el ayuno es costumbre y ley, carece de valor para Isaías III si la compasión social no domina toda la vida. *“Que cuando veas a un desnudo le vistas y no te cierres a tu propia carne”* (Is. 58, 7). Este es el nuevo descubrimiento que rinde el auténtico monoteísmo: el pobre es tu propia carne. Es él quien te revela al prójimo. Y el prójimo, en cuanto pobre, es quien primero revela a los seres humanos el amor de Dios en su justa luz y los lleva a su verdadera comprensión.¹²¹

Isaías 1, 10-17 resalta con claridad la importancia que tiene para el judaísmo amar al prójimo. En estos versículos el profeta denuncia que se ha perdido el amor al prójimo y que, mientras existan injusticias, rencores, odios, violencia, etc., y mientras no se atienda a los más desfavorecidos, de nada sirve la oración y el culto porque Dios no hace caso. A continuación, transcribo el texto por su importancia.

“Escuchad la palabra del Señor, jefes de Sodoma, atiende a las enseñanzas de nuestro Dios, pueblo de Gomorra: ¿De qué me sirven todos vuestros sacrificios?

¹²⁰ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, pág. 114.

¹²¹ *Ibíd.*

-dice el Señor-: Estoy harto de holocaustos de carneros y de grasa de becerros; detesto la sangre de novillos, corderos y machos cabríos. Nadie os pide que vengáis ante mí, a pisar los atrios de mi templo, trayendo ofrendas vacías, cuya humareda me resulta insoportable. ¡Dejad de convocar asambleas, novilunios y sábados!. No aguanto fiestas mezcladas con delitos. Aborrezco con toda el alma vuestros novilunios y celebraciones, se me han vuelto una carga inaguantable. Cuando extendéis las manos para orar, aparto mi vista; aunque hagáis muchas oraciones, no las escucho, pues tenéis las manos manchadas de sangre. Lavaos, purificaos; apartad de mi vista vuestras malas acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien. Buscad el derecho, protegéd al oprimido, socorred al huérfano, defended a la viuda". (Is. 1, 10-17).

Aquí el profeta lanza un oráculo contra Israel, designado como Sodoma y Gomorra (ciudades alejadas de Dios). Denuncia el culto como algo aborrecible porque intenta ser un sustitutivo de la justicia y un encubrimiento de crímenes. Dios no puede aguantar solemnidades cuando hay delitos. Dios ofrece el perdón a su pueblo instándole a que cambie de actitud y tenga una nueva relación con los pobres y desvalidos.

Son innumerables los textos proféticos que afirman que Dios defiende al pobre y al oprimido y que, por tanto, ésta es una verdad querida y revelada por el mismo Dios. "No se puede admitir el culto si no va acompañado por un cambio de mentalidad social que privilegie la justicia y la defensa del pobre maltratado. Cualquier religiosidad o culto que no parta de este hecho es abominable a los ojos de Dios y no puede conducir a otra cosa que la propia ruina de sus practicantes y fomentadores".¹²² Se pueden ver ejemplos en los siguientes textos: Os. 4,1-2 e Is. 5,8-10.¹²³

Una muestra inequívoca del amor de Dios por los pobres la podemos encontrar en la Ley del Shabat. La descripción que el Decálogo ofrece sobre esta ley refleja su importancia dentro de la doctrina moral del monoteísmo. En Éxodo 20, 8-12, se dice:

¹²² Jesús Renau, *Desafiados por la realidad* (Maliaño -Cantabria-, Ed. Sal Terrae, 1994), pág. 24.

¹²³ Sobre este tema trataré un poco más adelante en el apartado titulado "Ética de la justicia y de la Responsabilidad Social".

“Recuerda el sábado para santificarlo. Seis días trabaja y haz tus tareas, pero el día séptimo es un día de descanso dedicado al Eterno, tu Dios: no harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu ganado, ni el inmigrante que habite en tus ciudades. Porque en seis días hizo el Eterno el cielo, la tierra y el mar, y todo cuanto hay en ellos, y el séptimo descansó; por eso bendijo el Eterno el sábado y lo santificó” (Éx. 20, 8-12).

Esta ley está apoyada en la narración de la creación del Génesis (Gén. 2, 3), en el descanso de Dios después de la creación. Dios, después de culminar su obra, descansa el séptimo día. Otro pasaje donde se menciona la Ley del Shabat es en Dt. 5, 12-15:

“Guarda el sábado, santifícalo, como el Señor tu Dios te ha mandado. Trabajarás seis días y en ellos harás tus faenas, pero el séptimo es día de descanso consagrado al Señor tu Dios. No harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el emigrante que vive en tus ciudades, de modo que tu esclavo y tu esclava descansen lo mismo que tú. Acuérdate de que tú también fuiste esclavo en el país de Egipto y de que el Señor tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y brazo poderoso. Por eso el Señor tu Dios te manda guardar el sábado”.

Según estos pasajes, mediante la Ley del Shabat se “debe establecer la igualdad entre los seres humanos a pesar de la diversidad de las situaciones sociales”.¹²⁴ Son una clara muestra de que en esta ley se manifiesta el amor de Dios por todos los seres humanos sin distinción y constituye, por tanto, un punto de referencia de la moralidad monoteísta.

Por eso, para los profetas, el sábado se convierte en una expresión de moralidad. Así, Is. 56, 2 dice: *“Dichoso el ser humano que guarda el sábado sin profanarlo y guarda su mano de hacer cualquier mal”*. En este pasaje se equipara la observancia del shabat con el ejercicio de la moralidad. Y como el bien debe ser motivo de alegría, también dice Isaías: *“si llamas al sábado tu delicia”* (Is. 58,13). Jeremías, respecto al descanso del sábado, dice: *“Absteneos de llevar cargas en sábado”* (Jr. 17, 27).

¹²⁴ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, pág. 120.

El sábado expresa la compasión de Dios por el ser humano, quien fue condenado al trabajo tras ser expulsado del paraíso. También anula la diferencia que se forma entre los seres humanos a causa de los diferentes tipos de trabajo. Incluso el trabajador por cuenta ajena se convierte en su propio amo durante el sábado, ya que mediante el descanso semanal en un día preestablecido, trabajador y amo se equiparan.

En el judaísmo, a través de los mandamientos, incluido el del descanso semanal, Dios ha despertado la compasión por los pobres. “El shabat ha alejado de entre los seres humanos aquella penosa apariencia de servidumbre y desigualdad. Como Dios nos ha hecho don de la misericordia por los seres humanos al mostrarnos las heces de la pobreza, así nos ha revelado su amor por los seres humanos en este descubrimiento social”.¹²⁵

La compasión de Dios por los pobres constituye un punto de referencia en la ética judía que conlleva una implicación personal. Dado que en la historia hay perdedores, y puesto que Dios los ama, hay que ayudarlos en su condición y amarlos también.

Existe un texto clásico del judaísmo (texto del Rambam) que expresa con gran claridad los ocho grados de caridad posibles. Dice lo siguiente:

“Hay ocho grados de caridad. (...) El más alto es el de aquella persona que asiste a un pobre dándole un regalo o un préstamo, o aceptándolo en una sociedad de negocios, o ayudándolo a encontrar empleo -en una palabra, situándolo donde puede ser útil para ayudar a otras personas-. (...) En un nivel más abajo se encuentra quien realiza un acto de caridad con los necesitados de una manera tal que quien da no sabe a quién lo hace y quien recibe no sabe de dónde proviene la ayuda. Es un ejemplo de la realización de un acto meritorio por el solo hecho de hacerlo. (...) El siguiente rango corresponde al individuo que dona dinero. Uno no debería hacerlo (...) a menos de estar seguro de que la persona responsable de la colecta es confiable, inteligente y competente para manejar esos fondos de una manera adecuada. El siguiente nivel (inferior) es cuando el que da sabe a quién le da, pero la persona pobre no sabe de quién recibe. (...) Luego sigue en la escala la situación en la que el individuo pobre sabe de quién

¹²⁵ O.C., pág. 121.

recibe, pero quien da no sabe a quién lo hace. El siguiente grado corresponde a quien, con sus propias manos, entrega un regalo antes de que la persona lo pida. Más abajo está quien entrega menos de lo que se necesita, pero lo hace bajo una apariencia amable. El nivel que sigue corresponde a quien da sin ganas de hacerlo (...).¹²⁶

En el libro de los proverbios se pueden encontrar alabanzas para la piedad con el pobre y amenazas para el que lo desprecia. Dos ejemplos son: *“Dichoso quien se apiada de los pobres”* (Prov.14, 21b) y *“Quien se burla del pobre afrenta a su Hacedor, quien se alegra de la desgracia no quedará impune”* (Prov. 17,5).

Las personas, en cuanto seres capaces de relacionarse con sus semejantes, son las protagonistas de la vida social. Ellas “se caracterizan por la situación social que ocupan en la comunidad. Esta situación ciertamente es secundaria y circunstancial; sin embargo, en la mayoría de los casos es decisiva. (...) El ser rico o pobre no es consustancial al hombre: uno mismo puede ser rico y convertirse en pobre y viceversa”.¹²⁷ Aquí se hace referencia a la pobreza económica. El libro de los Proverbios sale al paso de los juicios equivocados que prevalecen en la sociedad con respecto al pobre. Algunos ejemplos son:

“Más vale pobre que procede con integridad que rico pervertido de conducta doblada” (Prov. 28,6; cf. 13,8).

“El rico y el pobre se encuentran, a ambos los hizo el Señor” (Prov. 22,2).

“No explotes al pobre porque es pobre; no atropelles al desgraciado en el tribunal, porque el Señor defenderá su causa y despojará de la vida a los que lo despojan” (Prov. 22, 22 ss.; cf. 19,17; 21,13; 28,27).

“Hay quien presume de rico y no tiene nada, quien pasa por pobre y tiene una fortuna” (Prov. 13,7).

¹²⁶ Emil L. Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, pág. 194.

¹²⁷ José Vilchez Lindez, *Sabiduría y sabios de Israel* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1995), pág. 104.

“La riqueza procura muchos amigos, al pobre lo abandonan sus amigos” (Prov. 19,4; cf. 6 ss.; 14,20).

“La fortuna del rico es su baluarte, la miseria es el terror del pobre” (Prov. 10,15; cf. 18,11).

Según el rabí Simlai, la Torá comienza con un acto de amor y compasión y finaliza con un acto de bondad y compasión. El acto de amor y compasión del comienzo es: “*Dios hizo para el hombre y la mujer túnicas de piel y los vistió*” (Gén. 3, 21). El acto de bondad y compasión del final es: “*Lo sepultaron a Moisés en el valle, en el país de Moab...*” (Dt. 34, 6).¹²⁸

La ética judía cubre todo el espectro de la conducta individual, entre padres y niños, maridos y mujeres, hermanos y hermanas, amigos y enemigos, así como todo lo relacionado a la conducta que se tiene que tener consigo mismo. A continuación, y para finalizar este apartado, expongo algunas enseñanzas de cómo hay que tratar a los demás incluidas en el tratado más popular de la Mishná, el Pirké Abot:

Hillel: Sean discípulos de Aarón, amando la paz y buscando la paz, amando a sus semejantes y acercándolos a la Torá (1:12).

Hillel: No juzgues a tu vecino hasta no encontrarte en su lugar (2:5).

Shammai: Habla poco y actúa mucho, y recibe a todos los hombres con alegría (1:15).

Ben Zoma: ¿Quién es inteligente?. Aquel que aprende de todos los hombres. (...) ¿Quién es fuerte o poderoso?. Aquel que domina sus pasiones. (...) ¿Quién es rico?. Aquel que está satisfecho con su parte. (...) ¿Quién es honroso?. Aquel quien honra a otros (...) (4:1).

Ben Azzai: No desprecies a ningún hombre, y no critiques ni censures nada; porque no existe un hombre que no tenga su hora, y no existe cosa que no tenga su lugar (4:3).

¹²⁸ Emil L. Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, pág. 195.

Eleazar Ben Shammai: Permite que el honor de tu discípulo sea tanpreciado como para ti el tuyo (4:15).

3.2.- Ética de la justicia y la responsabilidad social

El mensaje que transmiten los libros del Tanaj es fundamentalmente religioso y existencial. Tiene como base la necesidad profunda del Pueblo de Israel, que lucha contra las dificultades y se apoya en los logros conseguidos en clave de fe. La percepción de un Dios que se revela marca la historia del pueblo judío. Por tanto, “los temas relacionados con la justicia y la ética social surgen en este contexto. Están profundamente vinculados a la fe religiosa, son parte de esta misma fe, nacen y se nutren de ella”.¹²⁹ En el Tanaj se encuentran ordenaciones, leyes y códigos de convivencia y de justicia, pero siempre relacionados con el mensaje religioso.

Para acercarse a las bases morales de la justicia y la ética social de Israel, es importante recordar esta doble tradición que se entrecruza en el Tanaj: el “código de la santidad” y el “código de la Alianza”.

El “código de la santidad” se fundamenta en la ley. Ésta no sólo representa la expresión de la Voluntad de Dios, sino la relación del creyente con Dios.¹³⁰ Poco a poco, esta ley fue convirtiéndose en un fin en sí misma al desvincularse de los presupuestos históricos. “Elemento característico de esta desvinculación de la ley respecto a cualquier presupuesto histórico es también la desaparición de los conceptos ‘alianza’ y ‘ley’, que siempre habían estado estrechamente unidos por una misma naturaleza”.¹³¹ La estructura legal abarcaba toda la vida de Israel: familiar, social, cültica, económica y política. El Templo era el centro de toda la vida religiosa, económica y social.¹³²

¹²⁹ Jesús Renau, *Desafiados por la realidad*, pág. 15.

¹³⁰ M. North, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1985), pág. 109.

¹³¹ *Ibíd.*

¹³² A. Nolan, *Dios en Sudáfrica* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1989), pág. 52.

El “código de la Alianza” se fundamenta en la experiencia religiosa, desde los comienzos remotos del pueblo judío, y la Alianza del Sinaí es su expresión fundante. “No es un pacto entre iguales, sino una llamada gratuita de Dios, que escoge al pueblo oprimido y lo constituye en su pueblo. Por tanto, la preceptiva que nace de este hecho es comunitaria, fraternal y justa.”¹³³

La diferencia entre los dos códigos (el de la santidad y el de la Alianza) es importante para entender a los profetas, defensores de la Alianza frente a una religiosidad formalista y externa muchas veces relacionada con la injusticia. “La Alianza de Dios con su pueblo conlleva una serie de pactos sociales e instituciones que son la concreción práctica de la vida comunitaria que nace precisamente del designio de Dios para con Israel. Estos pactos, costumbres y estilos son de gran trascendencia para los siglos futuros”.¹³⁴ Seguidamente, analizo la forma en que la justicia ha estado presente en los comienzos del pueblo judío, llegando a ser, con sus transformaciones históricas, un referente para el judaísmo actual.

3.2.1.- El Dios del judaísmo se apiada de su pueblo, oprimido en Egipto, y establece una Alianza basada en relaciones justas

El pueblo israelita, desde sus comienzos, “tuvo la seguridad de que fue el mismo Dios quien le obligó a luchar por sus derechos”.¹³⁵ Precisamente por eso el Éxodo es un libro de referencia en lo que se refiere a la lucha por la libertad. Antes, luchas de liberación había habido, pero no parecían tener nada que ver con Dios. Sin embargo, “el pueblo del Antiguo Testamento vivió de la convicción de que todo se había realizado bajo la inspiración de la fe, a instancias de Dios, que tomó partido por los oprimidos y los *pro-vocó* (en su sentido etimológico de ‘llamar hacia delante’, hacia el futuro): “*Di a los israelitas que se pongan en marcha*” (Éx. 14,15)”.¹³⁶

¹³³ G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1972), págs. 57-61.

¹³⁴ Jesús Renau, *O.C.*, pág. 17.

¹³⁵ Luis González-Carvajal, *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios* (Maliaño -Cantabria-, Ed. Sal Terrae, 1998), pág. 40.

¹³⁶ *Ibíd.*

Una vez que Moisés llevaba una vida auténticamente religiosa, casado y con dos hijos, al lado de su suegro, el sacerdote Jetró, aquel Dios en quien había buscado un remanso de paz, le incita a la lucha: *“Dijo Yahveh (a Moisés): ‘El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí, y he visto además cómo los egipcios los oprimen. Ahora, pues, ve; yo te envío al Faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto’”* (Éx. 3, 9-10).

En palabras de Luis González- Carvajal, “el Dios que se manifestó en el Éxodo es un Dios al que siempre se le verá al lado de los pobres y pequeños, de los minoritarios y de los menos fuertes. Por eso Gedeón, con sólo 300 hombres, pudo vencer a los madianitas (Jue. 7), y David, apenas un niño, únicamente con una honda y cinco piedras, vencerá a Goliat, ‘hombre de guerra desde su juventud’, que va provisto de espada, lanza y venablo (1 Sam. 17, 32-54)”.¹³⁷ No obstante, “la opción de Dios por los pobres no equivale a odio a los poderosos. Para Él, la liberación de Egipto no fue una victoria, sino un fracaso, porque no se puede hablar de victoria si sólo vencen unos”.¹³⁸ El profeta Ezequiel dice: *“¿Acaso quiero yo la muerte del malvado y no más bien que se convierta en su conducta y que viva?”* (Ez. 18,23).

Una vez que estuvo instalado el pueblo de Israel en la tierra prometida, comenzaron una vida nueva. De nada habría servido la libertad de aquella opresión que sufrieron en Egipto si no es para un nuevo proyecto de vida. Por eso, la libertad conseguida lleva a la Alianza. Por un lado, el pueblo liberado recibe una advertencia: *“No hagáis como se hace en la tierra de Egipto, donde habéis habitado”* (Lev. 18,2). Por otro, reciben los diez mandamientos del Decálogo, que les recuerdan que hay que amar a Dios y al prójimo.

La Alianza lleva a unas relaciones justas con los demás. La tierra se distribuyó equitativamente (Núm. 34, 13-15) y se arbitraron leyes que garantizaran la igualdad de todos frente al egoísmo. Cada siete años debía celebrarse un año sabático en el que se liberaba a los esclavos (Éx. 21,2) y se perdonaban las deudas (Dt. 15, 1-4); y cada cincuenta años, un año jubilar,

¹³⁷ O.C., pág. 41.

¹³⁸ *Ibíd.*

que quizá no se llegó a realizar, en el que se redistribuían las tierras entre todos (Lev. 25, 8-17). Todo ello con el siguiente fin: *“Así no habrá pobres junto a ti”* (Dt. 15,14).

Aunque estas leyes ayudaban a tener unas relaciones justas entre los israelitas, bajo la convicción de que procedían de Dios y que, por tanto, eran buenas, con el paso del tiempo, pronto se olvidaron de la Alianza y volvió a haber ricos y pobres.

Siete siglos después de que los israelitas fueran liberados de Egipto, el pueblo judío, debilitado, fue exiliado a Babilonia. El profeta Jeremías dirá entonces que eso ha sido un año jubilar forzoso por no haberlos respetado libremente: *“Ahora todos tienen lo mismo, porque nadie tiene nada”* (Jer. 34, 8-22).

3.2.2.- Las leyes judías están basadas en la justicia

El Dios del monoteísmo judío es un Dios que se revela y, como tal, no puede permanecer aislado, sino que, en cuanto creador del ser humano y Señor de toda la tierra, tiene que orientar a los hombres con sus mandamientos como leyes que rijan sus vidas. El mandamiento es una orden aislada; la ley vale como constitución del mundo moral.

Por este motivo, “la ley se llama preferentemente enseñanza. No es una orden subjetiva, sino una instrucción teórica que, por tanto, puede convertirse en una obligación para el hombre”.¹³⁹ La ley no atañe a la esencia de Dios, sino que sólo el hombre es su objeto y su meta. El fin de la ley es la moralización del hombre, es decir, su perfeccionamiento en cuanto hombre.

El culto mismo tiene sus propias leyes, pero entran en relación con las leyes puramente morales. Por ello, se puede decir que “los diezmos no son

¹³⁹ Hermann Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, pág. 265.

meras contribuciones para el sacerdote, sino también diezmos para los pobres. Y las primicias tampoco son sólo impuestos para el sacerdote, sino sirven también como limosna. Además, corresponden a preocupaciones generales por el mejoramiento del suelo, tales como el año sabático, que consiste en dejar reposar los campos de cultivo. O la prohibición de cortar los frutos de los árboles en los tres primeros años de cosecha. Finalmente, el Shabat, que ocupa el lugar central entre las fiestas, (...) se convierte en símbolo de los derechos humanos universales, en símbolo de la emancipación de los esclavos. De modo parecido ocurre con las festividades, (...) que son una parte de la legislación que constituye una mediación entre el sentido religioso y el sentido moral de la ley”.¹⁴⁰

La justicia figura entre los atributos primordiales de Dios: *“Eterno, tú eres justo, tus mandamientos son rectos..., tu justicia es justicia eterna”* (Sal. 145, 17; 119, 137-142). La justicia es igual a la santidad: *“El Dios santo mostrará su santidad por su justicia”* (Is. 5, 16). También la justicia es el atributo del Mesías: *“La justicia será el ceñidor de su cintura”* (Is. 11, 5). Por esto último, la justicia se convierte en el signo distintivo de la era mesiánica. *“Ni se adiestrarán más para la guerra”* (Miq, 4, 3); *“Aprenden justicia los habitantes del orbe”* (Is. 26, 9).

En el Pentateuco, la justicia se convierte en un mandamiento absoluto: *“Justicia, sólo justicia ha de ser la presa que debes perseguir”* (Dt. 16, 20). La poesía sapiencial dirá posteriormente que, junto con la piedad, la justicia es el ideal del hombre: *“El justo es el fundamento del mundo”* (Prov. 10, 25). Incluso el Deuterolsaías pondrá la justicia como condición para formar parte de la vida eterna: *“Te abriré camino tu justicia, detrás de ti irá la gloria del Eterno”* (Is. 58, 8).

En el antiguo Israel, ya la justicia se convierte en el principio jurídico y la norma para salvaguardar la integridad civil de la sociedad. La justicia es el patrón de pesas y medidas: *“Tened balanzas y pesos justos; y sean exactos el*

¹⁴⁰ O.C., pág. 267.

peso y la medida. Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os he sacado de la tierra de Egipto. Guardad todas mis leyes y mandamientos, y ponedlos en práctica. Yo soy el Señor” (Lev. 19, 36-37).

La justicia es el principio del orden judicial, de la cual derivan las leyes: *“Escuchad y resolved según justicia los pleitos de vuestros hermanos” (Dt. 1, 16).* “Nada suscita tanto la queja de los profetas como el juicio falso. Por ello declaran a Dios abogado del forastero, el huérfano y la viuda. En la justicia tiene su fundamento la teocracia judía, en ella tiene su posibilidad; porque, de lo contrario, la religión no podría ser idéntica a la constitución política, ni Dios podría ser rey de Israel, ni podría convertirse en rey de la humanidad y del mundo entero”.¹⁴¹ Es característico que Samuel, que era juez y profeta, en el discurso de despedida que dirigió al pueblo, no se refiriera con más insistencia a otra cosa que no fuera su justicia y su rectitud durante su gestión: *¿A quién le quité un buey?, ¿A quién le quité un asno?, ¿A quién he hecho injusticia?, ¿A quién he vejado?, ¿De quién he aceptado soborno?” (1 Sam. 12, 3).*

Según Hermann Cohen, “el principio de justicia tuvo como consecuencia la relativización de la propiedad, ese baluarte del egoísmo, el eudemonismo, el oportunismo y todo aquello que se opone a la moralidad religiosa. Este principio ha creado la ley del Shabat, junto a la ampliación simbólica del número siete a los campos, al año de la remisión de las deudas, al año jubilar de la propiedad, así como a la abolición de las diversas formas del privilegio de la propiedad en la cosecha y la siembra. El centro religioso de gravedad de esta entera legislación social se consolidó con la proclamación del año jubilar en el Día del Perdón. Así, el perdón se convirtió en el emblema de la libertad social”.¹⁴²

La correlación de los conceptos de amor y justicia tanto en Dios como en el hombre se hacen presentes en la vida del pueblo judío. El profeta Miqueas afirma: *“Él te ha indicado, ¡oh hombre!, lo que es bueno, y lo que el Señor te reclama: no otra cosa sino hacer justicia, amar la benevolencia y caminar*

¹⁴¹ O.C., pág. 333.

¹⁴² *Ibíd.*

humildemente con tu Dios” (Miq. 6, 8). También Jeremías dice: *“Que yo soy el Eterno, que establece el amor, el derecho y la justicia sobre la tierra, porque en ellos me complazco -Oráculo del Eterno-”* (Jer. 9, 23). Otro ejemplo es Isaías: *“Yo, el Eterno, digo lo que es justo y declaro lo que es equitativo”* (Is. 45, 19).

Los temas de la rectitud personal y la justicia social se encuentran en toda la Biblia judía, aunque emergen con gran fuerza en los profetas, que llegan a denunciar la mera observancia religiosa que ha degenerado en un formulismo vacío. Los escritores bíblicos interpretan además la historia en categorías morales, de manera que éxitos o desastres nacionales se explican como un premio o castigo de Dios.¹⁴³ “La literatura rabínica, no menos que la Biblia, es un rico tesoro de reflexión e instrucción moral, y algunos rabinos llegan a pensar que el propósito real de todas las regulaciones de la Torah es la mejora y perfeccionamiento del hombre”.¹⁴⁴

3.2.3.- Los profetas, defensores de la justicia y de los oprimidos

Después de su liberación de la esclavitud, el pueblo de Israel tiene que pasar por circunstancias difíciles que no hacían nada fácil el cumplimiento de la Alianza, ni a nivel comunitario ni con los pueblos vecinos. Su abandono es una constante durante su trayectoria. Conviene recordar brevemente esta historia del pueblo judío desde la salida de Egipto hasta la época de los profetas antes de analizar su fuerte defensa de la justicia.

a) Camino hacia la época profética

Tras la salida de Egipto, el pueblo de Israel se dirige a una tierra que desconoce. Se pone en camino en busca de la ansiada libertad y con la firme esperanza de construir un modelo de sociedad libre y justa, todo lo contrario de

¹⁴³ Nicholas de Lange, *Judaísmo* (-traducción de J. Targarona-, Barcelona, Ed. Riepiedras, 1996), pág. 123.

¹⁴⁴ *Ibíd.*

lo que vivieron en Egipto. El camino es largo y difícil; tienen que atravesar un desierto hasta llegar a la Tierra de sus sueños. En ese camino muere Moisés. El encargado de conducir al pueblo será entonces Josué, un líder militar. Josué los introduce en la tierra, pero no consigue dominar el territorio.

Israel tardó 200 años en conquistar la Tierra de sus antepasados, Canaán. El pueblo estaba entonces compuesto por 12 tribus, que se unían para emprender la guerra contra los pueblos que habitaban estas tierras. Sus líderes militares eran los Jueces y sus líderes espirituales los profetas. Estos últimos trataban de que el pueblo se mantuviera fiel a Yahveh y a las leyes que éste transmitió al pueblo por medio de Moisés.

Pronto el pueblo ve la necesidad de unir las tribus de modo definitivo para enfrentarse a los pueblos que habitaban Canaán, su tierra prometida. Deciden formar un Reino poderoso con su ejército organizado como tenían los pueblos vecinos. Los profetas no están muy de acuerdo. Piensan que en cuanto el pueblo se haga poderoso y tenga su ejército, y su rey, dejará de confiar en Yahveh, su “verdadero rey”.

Finalmente, los profetas aceptan la constitución de un reino, pero creen que debe ser un reino especial, como le gustaría a Yahveh. Debe ser un reino fiel a Yahveh. El nuevo rey debe ser respetuoso con Yahveh y debe proteger a los más humildes. En el nuevo reino se deben mantener los ideales de la igualdad y la justicia, marcados por la ley de Moisés.

Saúl fue el primer rey de Israel (año 1030 a.C.) y, durante su reinado, no consigue derrotar de modo definitivo a los pueblos de Canaán. Un nuevo guerrillero surge entre el pueblo como líder y el profeta Samuel acepta nombrarlo rey y sustituir a Saúl: es el rey David (año 1000 a.C.).

David se constituye en un rey poderoso que consigue, por fin, formar un reino fuerte, que vence de modo definitivo a los pueblos cananeos y domina la tierra de Canaán de norte a sur. Le sucede Salomón (año 970 a.C.). Durante

su reinado, Israel llega a su esplendor. Crea un gran palacio en Jerusalén, capital del Reino, y un gran templo en honor a Yahveh.

Tras la muerte de Salomón, llegan los problemas para Israel. El reino acabará corrompiéndose. Las mafias organizadas se adueñan del país y sus afanes por dominar terminan por dividir el país en dos reinos: el reino del norte o reino de Israel, y el reino del sur o reino de Judá.

Los ideales de un reino como Dios manda son olvidados. La justicia y la igualdad brillan por su ausencia. Los valores de la Alianza van siendo abandonados. Ambos reinos se debilitan y sufren las amenazas de otros reinos más poderosos. Durante un largo período (800-586 a.C.), los profetas se encargan de recordar al pueblo el ideal de Reino de Dios de justicia e igualdad. Dichos profetas cuestionan la falsa religiosidad del pueblo, contaminada por las costumbres y religiones de los pueblos vecinos, y exigen fidelidad a su único rey, Yahveh. Los “mensajeros de Dios” (los profetas) advierten al pueblo de la ruina que se les viene encima por abandonar a Yahveh: posibles invasiones y derrumbe definitivo del pueblo de Israel.

b) La lucha por la justicia en la época profética

Los profetas aparecen, sobre todo, durante la monarquía, en ambos reinos de Israel y Judá, cuando está en pleno vigor el código de la santidad y se ha olvidado el de la Alianza.¹⁴⁵ Ya he hecho referencia al código de la santidad en otro momento, pero conviene señalar que “es, ante todo, una estructura político-social-religiosa perfectamente jerarquizada y que responde, a base de interpretaciones al servicio de intereses, al modelo de valores y de estilo de vida de la monarquía y todo su soporte oligárquico”.¹⁴⁶

Es en la época de Salomón donde más se da este modelo. El Dios de Israel, que era el único rey, amo y señor de todas las cosas, reina, pero no

¹⁴⁵ Jesús Renau, *Desafiados por la realidad*, pág. 22.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

gobierna. Dios ha sido colocado en el templo, y la religión ha quedado controlada y subordinada al proyecto regio. Dios reina en su magnífico templo, pero el que gobierna es el rey.¹⁴⁷ Este secuestro de Dios y de la Alianza por una religiosidad controlada por el poder y al servicio de los intereses de los ricos, será la base de la reacción de los profetas. Secuestrada la religión, domina el afán de abundancia, signo de la bendición del Altísimo, que en realidad se basaba en la opresión al pueblo.¹⁴⁸ La situación social se fue degradando, y aumentando la opresión. La venta de personas, que estaba permitida en ciertos casos, se realiza como medio de coacción social en contra de los pobres e inocentes (Am. 2, 6-7). Abunda el fraude en los precios y las medidas (Am. 2, 8), la retención del sueldo de los trabajadores (Lev. 19, 13), los préstamos a interés (Jer. 5, 27-28), la injusticia en los tribunales cuando se trata de la gente sencilla (Miq. 3, 1-10) y otras muchas formas de opresión.

Junto a toda esta injusticia, “convive una liturgia solemne, fastuosa, vociferante y estricta, que, en contraste con la miseria de las masas populares, es el motor de arranque de la crítica profética”.¹⁴⁹ Ante esta situación, los profetas reaccionan defendiendo a Dios. “El cometido de la imaginación profética consiste en abrirse camino a través de la insensibilidad y del autoengaño, a fin de que el Dios de las ultimidades sea reconocido como Señor”.¹⁵⁰ Es este Dios el que ilumina a los profetas mostrando que está en contra de los religiosos opresores y al lado de los oprimidos.

Tras años de infidelidades a Yahveh, los profetas de los reinos del norte y del sur advierten al pueblo de Israel y a sus reyes del enfado de Dios y el posible castigo. En el año 721 a.C., Asiria invade el reino Norte y deporta a sus habitantes. El pueblo vive esta experiencia como un castigo de Dios anunciado por los profetas (Os. 11, 1-9). En el año 586 a.C., Babilonia invade el Reino Sur, destruye Jerusalén y el templo, y destierra a sus habitantes a Babilonia. Los profetas piensan que es el fin de Israel, creen que Dios ha abandonado definitivamente al pueblo (2 Crón. 36, 14-20).

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ W. Brueggemann, *La imaginación profética* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1983), págs. 31-50.

¹⁴⁹ Jesús Renau, *Desafiados por la realidad*, pág. 23.

¹⁵⁰ W. Brueggemann, *La imaginación profética*, pág. 58.

En varios momentos de su historia, el pueblo de Israel vive sus catástrofes nacionales como castigo de Dios: batallas perdidas, invasiones y destierros. Estos hechos, por tanto, también son interpretados como un castigo divino. Se sienten culpables por su conducta y creen que deben arrepentirse y cambiar en su modo de actuar.¹⁵¹

De nuevo, el pueblo de Israel estaba como en Egipto: oprimido en un país extranjero. Pero piensan que Dios no les puede abandonar, aunque ellos le abandonen: *“¿Puede una madre olvidarse de su niño de pecho, dejar de querer al hijo de sus entrañas?. Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré”* (Is. 49, 15); *“¿Cómo voy a dejarte abandonado, Efraim?, ¿cómo no te voy a rescatar, Israel? (...). Mi corazón se conmueve y se me retuercen las entrañas. No puedo dejarme llevar por mi indignación y destruir a Efraim, pues soy Dios y no hombre. Yo soy el Santo que está en medio de ti y no me gusta destruir”*. (Os. 11, 8-10).

Esta vez el instrumento elegido por Dios para salvar al pueblo fue Ciro, el fundador del imperio persa, cuyo corazón fue movido por Dios para que los dejara en libertad (Esd. 1). “La larga marcha que devolverá a los israelitas desde Babilonia a Palestina será interpretada por los profetas como una renovación del primer Éxodo. Isaías se complace en evocar las semejanzas con la primera epopeya: el Éufrates, como en otro tiempo el mar Rojo, se abrirá para dejar paso a la caravana del nuevo Éxodo (Is. 11, 15-16); brotará agua en el desierto, como en otro tiempo ocurrió en Meribá (Is. 48, 21); Dios mismo guiará a su pueblo (Is. 52, 12); etc.”.¹⁵² La narración de estos portentos

¹⁵¹ Según las creencias del pueblo judío, todas las buenas acciones son premiadas y las malas acciones castigadas. El sistema de premios y castigos es un reflejo de la justicia de Dios, lo mismo que toda la justicia humana. Es un error, sin embargo, pensar que el principal motivo para la conducta virtuosa es la esperanza de una recompensa o el temor al castigo. Un antiguo dicho decía: “No seáis como los siervos que sirven a su amo a fin de recibir una recompensa, sino que esté sobre vosotros el temor del Cielo”. Este temor no es miedo al castigo, sino que se trata de un temor que se parece al respeto y la reverencia; el temor de Dios no se enfrenta con el amor de Dios, sino que lo complementa. Ambos sugieren de igual modo una relación emocional con Dios, que se expresa en las acciones virtuosas. En el pensamiento rabínico las acciones no son correctas o incorrectas en abstracto, dependen del carácter moral que las motiva. “Obra siempre motivado por el Cielo”, según dice un maestro, y los rabinos dan gran importancia a la máxima bíblica: “Reconocedlo en todos vuestros caminos y Él dirigirá vuestros pasos” (Cf. Nicholas de Lange, *Judaísmo*, -traducción de J. Targarona-, Barcelona, Ed. Riopiedras, 1996, págs. 124 y 125).

¹⁵² Luis González-Carvajal, *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios*, pág. 43.

es la forma en que los israelitas expresan, a través de su cultura narrativa, que Dios volvía a empezar.

Luis González-Carvajal afirma que, cuando el pueblo de Israel llegó por segunda vez a la tierra prometida, “Esdras -el sacerdote- y Nehemías -el gobernador- comenzaron la restauración. Leyeron las leyes y dijeron al pueblo: ‘Este día está consagrado a Yahveh, vuestro Dios; no estéis tristes ni lloréis’ (Neh. 8, 9), pues todo el pueblo lloraba al oír las palabras de la Ley. Se daban cuenta de que todas sus desgracias podrían haberse evitado si hubieran cumplido las leyes de la Alianza. Y se propusieron que en lo sucesivo las cosas serían distintas”.¹⁵³ Pero fue inútil, porque una vez que regresaron a su patria, volvieron a incumplir el Decálogo. Los profetas comenzaron a descubrir los límites de la Ley, porque el pecador reconocía su pecado y se arrepentía, pero no tenía fuerzas para salir de él. Y entonces empezaron a soñar con una etapa futura en la que los hombres serían capaces de ser fieles a la Alianza: “Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne” (Ez. 36, 26). Jeremías, a su vez, dirá: “Mirad, vienen días -oráculo del Señor- en que yo haré una alianza nueva con Israel y con Judá; no será como la alianza que hice con sus padres cuando les tomé de la mano para sacarlos de Egipto (...), sino que meteré mi Ley en su pecho y la escribiré en su corazón” (Jer. 31, 31-33).

Los profetas aparecen en Israel cuando las cosas van mal para recordar al pueblo que esa situación es fruto de la conculcación de la Alianza y que, por tanto, hay que rectificar volviendo al pacto con Yahveh el liberador. Los profetas llaman a la fidelidad con Yahveh porque ellos se consideran llamados por el mismo Yahveh para esa misión. Por lo general, ellos critican:

- El abandono por el pueblo de la historia en cuanto que historia de la salvación, y por ende el olvido -por parte del pueblo- de Dios con las secuelas de inmanentismo pecaminoso: “¡Cercano está el gran Día de Yahveh, cercano, a toda prisa viene!. ¡Amargo el ruido del día de Yahveh, dará gritos hasta el

¹⁵³ *Ibíd.*

bravo!. Día de ira el día Aquel, día de angustia y aprieto, día de devastación y desolación, día de tinieblas y de oscuridad, día de nublado y densa niebla, día de trompeta y de clamor, contra las ciudades fortificadas y las torres de los ángulos. Yo pondré a los hombres en aprieto, y ellos como ciegos andarán, (porque pecaron contra Yahveh); su sangre será derramada como polvo, y su carne como excremento. Ni su plata ni su oro podrá salvarlos en el Día de la ira de Yahveh, cuando por el fuego de su celo la tierra entera sea devorada; pues él hará exterminio, ¡y terrorífico!, de todos los habitantes de la tierra” (So. 1, 15-18).

- Critican también un culto de los sacerdotes que con su parafernalia sacrificial olvida la piedad y el amor de Dios (Is. 1, 10-20).
- Asimismo, critican la praxis de los gobernantes y de los aparatos legislativo-administrativo-bélicos a su servicio: *“¡Ay de quien gana ganancia inmoral, para su casa, para poner su nido en alto y escapar a la garra del mal!. ¡Vergüenza para tu casa has sentenciado: al derribar a muchos pueblos, contra ti mismo pecas!. Porque la piedra grita desde el muro, y la viga desde el maderamen le responde” (Hab. 2, 9-11).* Siempre están a favor de los desheredados de la tierra: *“Vosotros habéis incendiado la viña, lo robado al pobre tenéis en vuestras casas. Pero, ¿qué os importa?. Machacáis a mi pueblo y moléis el rostro de los pobres” (Is. 3, 14-15).*¹⁵⁴

3.2.4- La justicia como reflejo del amor al prójimo

Los profetas de Israel se distinguieron por su valentía, acusando públicamente a los poderosos de las injusticias que cometían. El incumplimiento constante de la Alianza hará que el pueblo judío mantenga la esperanza en la venida del Mesías, el cual se encargará de que Dios restaure su Reino.¹⁵⁵ Los profetas anunciarán esta era mesiánica que traerá el nacimiento del nuevo Israel, sustentado en los tres pilares de justicia, verdad y paz.

¹⁵⁴ Carlos Díaz, *Manual de Historia de las Religiones* (Bilbao, Ed. Descleé de Brouwer, 1997), págs. 398 y 399.

¹⁵⁵ Sobre la venida del Mesías, el pueblo judío ha ido comprendiendo que la era mesiánica se identifica con el nuevo Israel (el pueblo fiel), símbolo del reinado de Dios en todas las naciones.

Los Sabios también levantaron la voz contra las injusticias de su tiempo con los medios a su alcance: no con discursos ardientes, sino con dichos y proverbios.

La división existente entre ricos y pobres, ocasionando grandes injusticias, es un motivo de crítica constante en los Sabios: *“Quien explota al necesitado, afrenta a su Hacedor; quien se apiada del pobre, lo honra”* (Prov. 14, 31). En una sociedad sana, los tribunales están para administrar justicia. Si impera la justicia, reinará la paz, la seguridad, la prosperidad, pues *“la justicia hace prosperar a una nación”* (Prov. 14, 34^a). En cambio, si los jueces se dejan sobornar, es señal de que la sociedad está corrompida.¹⁵⁶ El libro de los Proverbios es claro respecto a ello: *“El malvado acepta soborno bajo cuerda para torcer el curso de la justicia”* (17, 23); *“No es justo favorecer al culpable negando su derecho al inocente”* (18, 5); *“No es justo ser parcial al juzgar: a quien declara inocente al culpable, la gente lo maldice y se irrita contra él* (24, 23ss.; cf. 17, 15).

La injusticia también se da entre los ciudadanos cuando, por ejemplo, se falsifican pesos y medidas: *“El Señor aborrece pesas desiguales, no es justa la balanza con trampa”* (Prov. 22, 26; cf. 23, 10ss.).

No es suficiente la única condena de la injusticia, sino que hay que implantar la justicia en la sociedad. Por eso, el libro de los Proverbios formula principios generales positivos como: *“Quien desprecia a su prójimo, peca”* (Prov. 14, 21^a; cf. Prov. 11, 12^a); o principios negativos como: *“No trames daños contra tu prójimo mientras vive confiado contigo. No pongas pleito a nadie sin motivo... No envidies al violento”* (Prov. 3, 29-31). Incluso formula principios con motivaciones religiosas: *“Porque el Señor aborrece al perverso, pero se confía a los hombres rectos; el Señor maldice la casa del malvado y bendice la morada del honrado”* (Prov. 3, 22ss.).

¹⁵⁶ Jose Vilchez Lindez, *Sabiduría y sabios de Israel*, pág. 107.

La Torá advierte de que la justicia está pervertida si la persona que tiene el poder es favorecida (Lev. 20, 15), o si se acepta soborno de los ricos (Dt. 16, 19), o, por impotencia, se les niega la justicia a los forasteros, huérfanos y viudas (Dt. 24, 17). En todo caso, aunque esto suceda, Yahveh siempre se encargará de hacer justicia: *“(Él) hará justicia a los débiles y dictará sentencias justas a favor del pobre. Su palabra derribará al opresor, el soplo de sus labios matará al malvado. Tendrá como cinturón la justicia y la lealtad será el ceñidor de sus caderas. El lobo habitará con el cordero...”* (Is. 11, 4-6).

Según dice Emil L. Fackenheim, “la Torá escrita repetidamente demanda ‘ojo por ojo, diente por diente’ (Éx. 21, 24; Lev. 24, 20; Dt. 19, 21). A pesar de estas repetidas demandas, la Torá oral considera que esa sentencia significa que se debe pagar una compensación económica apropiada. La Torá permite la pena de muerte. Sin embargo, los rabinos consideraron asesinar a una corte que decretó tan sólo una pena de muerte”.¹⁵⁷

Sobre el juicio aparente que se hace de los demás, la tradición judía advierte de que “uno debería acostumbrarse a juzgar al prójimo favorablemente y debería buscar siempre alguna justificación para sus malas acciones. Tal vez la ofensa fue cometida sin intención o puede que la persona no supiera que la Torá prohíbe tal cosa. Es parte de la naturaleza humana sentir rencor por alguien que a nuestro entender nos ha perjudicado. Por lo tanto, al educarnos a nosotros mismos a juzgar favorablemente al prójimo, dichos sentimientos deben ser eliminados”.¹⁵⁸ Esta idea está fundamentada en la Mishná: *“No juzgues a tu prójimo hasta no encontrarte en su lugar”* (Pirkei Avot, 2:4). Cuando los sabios dicen ‘hasta no encontrarte en su lugar’, quieren decir ‘hasta que no te encuentres en la misma situación’. Si una persona piensa de esta manera en forma consecuente, siempre juzgará a su prójimo de modo favorable y le dará el beneficio de la duda.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Emil L. Fackenheim, *¿Qué es el judaísmo?*, pág. 199.

¹⁵⁸ Rabí Israel Meir Hakohen-Jafetz Jaim, *Ética del Sinaí* (Barcelona, Ed. Obelisco, 2003), pág. 74.

¹⁵⁹ O.C., pág. 75.

Para terminar con el apartado de la justicia, a continuación hago referencia a una interpretación de la enseñanza de la ética judía tradicional, según el judaísmo reformado, que se expresó en la sección de ética de la Plataforma de Columbus de 1937. Dice lo siguiente:

“Ética y religión. En el judaísmo, religión y moralidad forman una indisoluble unidad. Buscar a Dios significa esforzarse por lograr la santidad, la rectitud y la bondad. El amor de Dios está incompleto sin el amor al prójimo. El judaísmo pone de relieve el parentesco de la raza humana, la santidad y el valor de la vida y la personalidad del hombre y el derecho de cada individuo a la libertad y a seguir la vocación por él escogida. Justicia para todos, sin consideraciones de raza, secta o clase, es el derecho inalienable y la obligación ineludible de todos. El estado y el gobierno organizado existen para promover estos fines.

Justicia social. El judaísmo busca la consecución de una sociedad justa mediante la puesta en práctica de sus enseñanzas en el orden económico, en la industria y el comercio, y en los asuntos nacionales e internacionales. Pretende la eliminación de la miseria y el sufrimiento originados por el hombre, de la pobreza y la degradación, de la tiranía y la esclavitud, de la desigualdad y los prejuicios sociales, de la mala voluntad y las contiendas. Defiende la necesidad de promover relaciones armoniosas entre las clases en lucha sobre la base de la equidad y la justicia, y la creación de condiciones en las que la personalidad humana pueda florecer. Aboga por la salvaguardia de la infancia frente a la explotación. Defiende la causa de todo el que trabaja y sus derechos a un nivel adecuado de vida, como prioritario a la riqueza y la propiedad de bienes. El judaísmo acentúa la obligación de la caridad, y lucha por un orden social que proteja a los hombres frente a los problemas materiales de la tercera edad, la enfermedad y el desempleo”.¹⁶⁰

3.3.- Ética de la paz

El anhelo de Paz es un componente muy importante en la dimensión espiritual y emocional de las tradiciones religiosas. Igualmente, sus movimientos místicos pretenden -mediante la unión con el cosmos y/o el ser supremo, en algunos casos, o mediante la aceptación de la experiencia

¹⁶⁰ Nicholas de Lance, *Judaísmo*, págs. 129 y 130.

ordinaria con alegría y serenidad, en otros- alcanzar la paz con una proyección colectiva. Es más, puede parecer que, a primera vista, la finalidad esencial de las religiones es satisfacer los aspectos individuales del individuo; sin embargo, también es consustancial a ellas regular los comportamientos colectivos, es decir, las relaciones de los miembros del grupo, entre ellos y con su entorno; por lo tanto, una de las misiones de las religiones es reglar los conflictos que pueden surgir entre unos y otros.¹⁶¹

Las religiones aspiran a la paz como última forma de concordia: el mundo futuro es el símbolo paradigmático de la paz, representado por el Edén judío, el Cielo cristiano, el Paraíso musulmán o el Nirvana budista. Esa paz o concordia se alcanza, en muchas ocasiones, mediante la reconciliación entre Dios y lo creado, a través de un mensajero divino encarnado en el Mesías judío, Cristo, Mahoma o Buda.¹⁶²

En lo referente al judaísmo, Israel, desde sus comienzos, se configuró en un contexto de persecución y de guerra. Sin embargo, en una época en la que las mas desarrolladas civilizaciones antiguas exaltaron la guerra, la tradición judía, en su evolución, introdujo la paz como uno de sus valores más importantes. Así, la paz fue ubicada en el nivel de las leyes, como parte de un código de conducta para la vida práctica y no como un símbolo abstracto de lo que jamás se habría de conseguir.

Consecuentemente, si se quiere buscar el valor de la paz en la sociedad antigua, si se pretende reconocer una aspiración hacia una humanidad armoniosa, es obligado acudir a las fuentes judías. La literatura judaica es inspiradora del valor de la paz. Plegarias conclusivas invocadas a Dios como ésta: “Quien hace paz en las alturas, nos dé paz a nosotros”, o saludos como el de “Shalom”, dan buena prueba de ello. También, en la Torá, la paz tiene preeminencia sobre otros valores, como cuando los hermanos de José se saltan el de la verdad para lograr confraternidad o cuando se prescribe:

¹⁶¹ Beatriz Molina Rueda, M^a José Cano Pérez y Gloria Rojas Ruiz, “**Culturas, Religiones y Paz**”, artículo incluido en Beatriz Molina Rueda y Francisco A. Muñoz, *Manual de paz y conflictos* (Granada, Ed. Universidad de Granada, 2004), págs. 106 y 107.

¹⁶² O.C., pág. 108.

“Cuando te aproximes a una ciudad para combatir, primero debes ofrecerle la paz” (Dt. 20,10).

Los estudios que se han realizado en la Biblia hebrea sobre el término hebreo *Shalom* son muy numerosos, dada la importancia que este concepto tiene, bien como don divino o bien como reflejo de las relaciones humanas, entre sí o para Dios. Comenzaré mi análisis sobre la paz en el judaísmo acudiendo a las Escrituras hebreas para, seguidamente, hacer una descripción sobre la evolución del valor de la paz en el Israel primitivo.

3.3.1.- El concepto de paz en la Biblia hebrea¹⁶³

La idea de paz se expresa en hebreo englobada en dos conceptos; por una parte, se refiere a algo completo y perfecto, cuya perfección radica en el hecho de ser una “obra concluida”; por otra, se puede interpretar como descanso, tranquilidad, silencio...

La raíz fundamental de la lengua hebrea para el concepto de paz es *ShaLaM*, cuyo contenido es muy rico en matices, trascendiendo del simple significado de “ausencia de guerra”. Como verbo, en la forma más sencilla (*qal*), *shalam* significa “estar en paz”, “estar completo”, “estar acabado”, “estar sano y salvo”, “estar feliz”, “estar al colmo”, “pagar”, etc.

El segundo término en importancia con el que se alude al concepto de paz es *sheqet*, procedente de la raíz *ShaQaT*, que significa “estar quieto”, “estar sin disturbios”. El término *sheqet* se refiere al sustantivo; así, se traduce como “paz”, “tranquilidad”, y frecuentemente aparece asociado a *shalom*, como sinónimo de éste.

¹⁶³ La información de este apartado procede de un artículo de M^a José Cano titulado “**Paz en el Antiguo Testamento**”, incluido en la obra de Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina titulada “*Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*” (Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, 1998), págs. 29-61.

Otra raíz prácticamente sinónima de la anterior (*ShaQaT*) es *shalah/shalew/shalaw*, y significa “estar quieto”, “estar en calma”, “vivir en paz”, “apaciguarse”. Contiene toda una serie de significados que conllevan la idea de prosperidad y bienestar, como queda reflejado en el nombre derivado de esa raíz *shalwah*, que se traduce por “paz”, “ocio”, “quietud”, “prosperidad”, “tranquilidad”..., y suele aparecer asociado a *shalom* y a *sheqet*.

Otros sinónimos de paz menos frecuentes son *betah* (“paz”, “seguridad”); *raga`*, en la forma *Hif'il* (“dar descanso a”, “pacificar”), u otros como *tob* (“bien”).

El nombre *Shalom* se encuentra doscientas treinta y siete veces en el Antiguo Testamento, empleándose para “paz” en todos sus libros. Tiene el doble significado de “paz” y “prosperidad”, dominando unas veces uno de los dos términos y otras manteniéndose la duplicidad de significados.

A partir de ahora voy a analizar la forma en que está presente el concepto de paz en la Biblia judía. Dada la amplitud de pasajes en los que figura, voy a limitarme a aquellos que me parecen más interesantes. En los primeros libros bíblicos -Pentateuco e históricos- suele estar asociado a la guerra o a cualquier otro tipo de conflictos. Los conflictos son frecuentes y abundantes en el Pentateuco y en los libros históricos, apareciendo en unas ocasiones como “guerras” (quizás el término más apropiado es “conflictos”) y en otras como simples disputas tribales e incluso familiares. En los siguientes libros ya se utiliza el concepto de paz como ausencia de guerra y de conflictos, con cuyo análisis intentaré mostrar que la promoción y la vivencia de la paz entre las personas y los pueblos es un valor primordial que va evolucionando en la religión judía.

a) La “Paz” en el Pentateuco

En los cinco primeros libros de la Biblia, los que componen la Torá hebrea o Pentateuco, encontramos la raíz *ShaLaM*, pero sólo en Génesis,

Levítico y Deuteronomio su frecuencia es notoria, y prácticamente con el concepto actual de *shalom* como ausencia de guerra.

La fórmula tradicional y corriente del saludo estaba formada con el sustantivo *shalom* o con éste más la partícula *l-*; así aparece repetidas veces en el libro del Génesis (ej. Gén. 29,6; 43,23.27.28).

En Génesis 34, 20-21 se emplea el adjetivo *shalem* en plural (*shelemim*, “pacíficos”) en un contexto en el que se describen las relaciones entre la tribu de Jacob y sus hijos con la tribu de Sikem: *“Jamor y su hijo Sikem fueron a la puerta de la ciudad y hablaron así a sus conciudadanos: Estos hombres son gente de paz; que se queden con nosotros en esta tierra y puedan comerciar en ella, pues hay espacio de sobra para ellos. Nosotros tomaremos a sus hijas por mujeres y a ellos les daremos las nuestras”*.

En Génesis 26, 26-31 se describe cómo Abimelec firma la alianza con Isaac. El tratado se lleva a cabo sin previo conflicto armado, aunque con antecedentes de hostilidad manifiesta entre ambas partes:

“Entonces vino a visitarlo desde Guerar Abimelec, acompañado de su amigo Ajusta y de Picol, el jefe de su ejército. Isaac les preguntó: ¿Por qué habéis venido a visitarme si me odiáis y me habéis echado de vuestra tierra?. Ellos respondieron: Hemos visto claramente que el Señor está contigo y nos hemos dicho: vamos a jurar un pacto entre nosotros; queremos hacer un pacto contigo: No nos harás daño, pues nosotros no te hemos tocado, sino que te hemos tratado bien, dejándote ir en paz. Tú eres ahora el bendito del Señor. Isaac les preparó un banquete, y comieron y bebieron. Al día siguiente se levantaron de madrugada, y se prestaron juramento mutuamente. Después Isaac los despidió y ellos se fueron en paz”.

En este pasaje se establece un binomio entre los términos *shalom* y *tob*, es decir, entran en relación los términos “paz” y “bien”/“bondad”. Este binomio es empleado con frecuencia en la literatura profética y poética, pero es raro en los libros del Pentateuco. Sólo aparece en otra ocasión en Dt. 23,7: *“No buscarás mientras vivas su paz ni su bien”*.

En el libro del Éxodo, la raíz *ShaLaM* aparece dos veces en el capítulo 18. En el primero de los pasajes, el versículo 7, es una de las múltiples formas de saludo: “Se saludaron” -literalmente, “se preguntaron un hombre a otro por la paz”-; y en el segundo, el versículo 23, la paz es el premio al cumplimiento de los mandatos divinos: “Si haces lo que te digo..., el pueblo volverá a casa en paz”.

También, en el libro de los Números, se hace referencia a la paz de forma clara en dos ocasiones. Núm. 6, 24-26 es una oración sacerdotal que Moisés tiene que enseñar a Aarón porque así se lo ha ordenado Dios. Dice así: *“El Señor te bendiga y te guarde; el Señor haga brillar su rostro sobre ti y te conceda su favor; el Señor te muestre su rostro y te conceda la paz”*. Luego, en Núm. 25,12, Dios ofrece la Alianza a Israel por mediación de Aarón y sus descendientes; esta Alianza es una Alianza de Paz: *“Hazle saber, por tanto, que yo le otorgo mi alianza de paz”*.

En Lev. 26, 3-6 aparece el concepto de paz en las exhortaciones finales que Dios hace a los hebreos tras la prohibición de la práctica de la idolatría, prometiéndoles prosperidad y paz si lo adoptan como único Dios y cumplen sus preceptos:

“Si camináis según mis leyes, guardáis mis preceptos y los practicáis, os enviaré lluvias a su debido tiempo... Pondré paz en el país...”, **-tanto con la naturaleza-** “haré desaparecer del país las bestias dañinas”, **-como en relación con la guerra-** “y la espada no pasará por vuestra tierra”.

Lógicamente, el incumplimiento del pacto supondrá la guerra como castigo divino (Lev. 26,14...).

En Dt. 23,7, Dios insta a los israelitas a no mantener relaciones con los moabitas: *“No busques su paz ni su amistad mientras vivas”*.

En el capítulo 20 del libro del Deuteronomio, dedicado a legislar sobre la guerra, hay dos versículos (el 10 y el 20) en los que se indica cuándo y cómo se han de hacer proposiciones de paz:

“Cuando te acerques a atacar una ciudad, primero proponle la paz. Si ella te responde ‘Paz’ y te abre las puertas, todos sus habitantes te servirán en trabajos forzados. Pero si no acepta tu propuesta de paz, sino que mantiene las hostilidades, le pondrás sitio; y cuando el Señor la entregue en tu poder, pasarás por la espada a todos sus hombres”.

b) La “Paz” en los libros históricos

Los libros históricos bíblicos (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras y Nehemías) parecen el marco idóneo para descubrir en ellos expresiones y conceptos relacionados con la idea de paz.

En el libro de Josué se narran las batallas de conquistas llevadas a cabo por los hebreos, bajo la dirección de Josué, en sus primeros intentos por establecerse en Palestina. Aquí aparece la raíz *ShaLaM* tres veces en relación a la firma de un tratado de paz (Jo. 9,15; 10, 1-4 y 11,19). En los tres lugares se hace referencia a una paz con sometimiento, y siempre como consecuencia de guerras previas. Se habla de alianzas entre distintas ciudades y relacionadas con el conflicto que los hebreos mantienen con los hiwweos frente a las paces acordadas con el resto de los habitantes de la zona. He aquí las tres referencias:

“Josué concertó con ellos un tratado de paz, comprometiéndose a no atentar contra sus vidas, y los jefes de la comunidad se prometieron con juramento” (Jo. 9,15).

“Cuando Adonisédec, rey de Jerusalén, se enteró de que Josué había conquistado Ay consagrándola al exterminio, y que había tratado a esta ciudad y a su rey como a Jericó y al suyo, y que los gabaonitas habían hecho un pacto con Israel y estaban con él, le entró mucho miedo, porque Gabaón era una ciudad importante, una de las ciudades reales, más grande que Ay, y todos sus

habitantes eran valientes. Entonces Adonisédex, rey de Jerusalén, mandó decir a Oán, rey de Hebrón, a Farán, rey de Yarmut, a Yafía, rey de Laquis, y a Debir, rey de Eglón: `Venid y ayudadme a combatir contra Gabaón, porque ha hecho un pacto con Josué y con los israelitas”. (Jo. 10, 1-4).

“Conquistó por las armas todas las ciudades, porque ninguna había firmado la paz con los israelitas, excepto Gabaón, ciudad de los hiwweos”. (Jo. 11,19).

En el libro de Josué también hay un versículo que recoge la expresión “volver victorioso”, “volver en paz”: *“Todo el pueblo volvió sano y salvo al campamento de Josué en Maqedá. Nadie se atrevió a decir nada contra los israelitas”* (Jo. 10,21).

En Jueces destacan cuatro citas. En la primera de ellas (Ju. 4,17) se hace referencia a una paz pactada, sin guerra; se narra la actuación de la jueza Débora y su victoria sobre el general cananeo Sísara. Se trata de las relaciones pacíficas entre dos tribus o etnias. En las dos citas siguientes se emplea “paz” como sinónimo de victoria, utilizándose la expresión “cuando regrese en paz” o “victorioso”. En la primera de ellas (Ju. 8,9) se trata del juez Gedeón; éste amenaza a los cananeos y hace referencia a una paz que ha de conseguir tras vencer en la guerra. En la segunda cita (Ju. 11,31) se emplea la misma expresión, pero en este caso el juez es Jefté y el pasaje es cuando hace la promesa que le costará la vida a su hija (uno de los pocos sacrificios humanos del A.T.). La última de las citas (Ju. 21,13) está dedicada a describir la restauración de la tribu de Benjamín, solicitándose la firma de una alianza o de un tratado. Seguidamente escribo las citas por orden:

“Sísara huye a pie a la tienda de Ya`el, esposa de Heber, el Quenita, pues había paz entre Llavín, rey de Azor, y Heber” (Ju. 4,17).

“Y entonces (Gedeón) replicó a los hijos de Penu`el diciendo: `Cuando regrese en paz, derribaré esta torre”. (Ju. 8,9).

“Entonces hizo Jefté un voto a Yahveh y dijo: `Si pusieses en verdad a los amonitas en mi mano, el que primero salga por las puertas de mi casa a mi encuentro cuando yo regrese en paz de los hijos de Amón, será para Yahveh y le ofreceré en holocausto”. (Ju. 11,31).

“Luego la asamblea entera envió emisarios para que parlamentaran con los hijos de Benjamín que estaban en la peña de Rimmón y les propusieran la paz”. (Ju. 21,13).

En los libros de Samuel también aparece la raíz *ShaLaM* relacionada con paz. En 1Sam. 7,14 se trata de una paz lograda tras una guerra: *“Entonces volvieron a Israel las ciudades que a los israelitas habían arrebatado los filisteos, desde `Eqron hasta Gat, e Israel rescató su territorio del poder del filisteo. Y hubo paz entre Israel y el amorreo”*. Hay dos pasajes del primer libro de Samuel, dirigidos a David, donde se menciona la paz: *“¿Qué hombre encuentra a su enemigo y le permite seguir su camino en paz?”* (1Sam. 24,20); *“Así que vuélvete en paz para no disgustarlos”* (1Sam. 29,7). En 1Sam. 16,5-6, los ancianos le preguntan a Samuel, el profeta: *“¿Vienes en son de paz?. `Sí, vengo a ofrecer sacrificios pacíficos al Señor”*. Por último, es importante señalar una fórmula de saludo: *“¡Salud!. La paz sea contigo, paz a tu familia, paz a tu hacienda”* (1Sam. 25,6).

En el segundo libro de Samuel también se menciona la paz en varios casos. En 2Sam. 17,3 se hace referencia a una paz conseguida tras la guerra: *“Así caeré sobre él ahora que se haya fatigado... y huirá toda la gente que está con él... Después haré que todo el pueblo vuelva a ti, como vuelve la esposa a su marido... y todo el pueblo quedará en paz”*. En 2Sam. 10,19 se vuelve a observar una paz con sometimiento lograda por el rey David: *“Al ver los reyes vasallos de Adadhezer que éste había sido derrotado por Israel, hicieron las paces con Israel sometiéndose; en adelante, los sirios no se atrevieron a auxiliar a los amonitas”*.

En dos ocasiones (2Sam. 19,25 y 19,31) se utiliza la expresión “regresar en paz” como sinónimo de haber ganado la guerra, de “victoria”: *“Desde el día de la partida del rey hasta el día que regresaba en paz”* (2Sam. 19,25); *“...pues el rey, mi señor, ha regresado en paz a su casa”* (2Sam. 19,31).

Por último, hay un pasaje donde David dice al sacerdote Sadoc: *“Volveos en paz a la ciudad, tú con tu hijo Ajimás y Abiatar con su hijo...”* (2Sam. 15,27).

En los libros de los Reyes, el número de veces que se emplea la raíz ShLM es algo mayor que en los anteriores libros históricos. Unas veces aparece como adjetivo (*shalem*) con el significado de “íntegro”, “sumiso”, y referido al corazón:

“Sea, pues, vuestro corazón íntegro/sumiso a Yahveh, nuestro Dios, caminando con arreglo a sus preceptos” (1Re. 8,61).

“Y ya no estuvo su corazón sumiso a la voluntad de Yahveh, su Dios” (1Re. 11,4).

“El corazón de Asá fue sumiso a Yahveh, su Dios” (1Re. 15,3.14.).

En 1Re. 22,45, el término que se utiliza al hablar de la paz (*yashlem*) se refiere a que la paz no va precedida de guerra alguna, por lo que habitualmente se traduce por “mantener la paz”: “*Y Josafat mantuvo la paz con el rey de Israel*”.

Sobre los libros de los Reyes, voy a citar otros dos últimos casos (también de 1Reyes), donde esta vez se emplea el sustantivo *shalom*: “*Y hubo paz entre Hirma y Salomón*” (1Re. 5,26); “*Y gozaba de paz en todos los confines circundantes*” (1Re. 5,4).

Los libros históricos se completan con los dos libros de Crónicas, Esdras y Nehemías. En este último no se encuentra la raíz *ShaLaM* como una clara referencia a la paz, así que no lo mencionaré.

En 1Cr. 22,9, *shalom* aparece junto a *sheqet*, el otro término hebreo que se utiliza con más frecuencia para expresar el concepto de paz. Este versículo es un fragmento del discurso que el rey David dirige a su hijo Salomón para solicitarle que construya el templo de Yahveh; aquellas son las palabras que en boca de Dios expresan los requisitos que se requieren para poder construir el templo, y en las que se acentúa un marcado carácter pacífico de los mismos:

“He aquí que te nacerá un hijo que será hombre pacífico (= tranquilo) y a quien concederé descanso (= tranquilidad = paz) de todos sus enemigos de alrededor; pues Salomón es su nombre y paz y tranquilidad daré a Israel en sus días”.

En 1Cr. 12,18, *shalom* está precedido de la partícula *le-* “a”, “para”; esto se traduce en “para la paz”, que se puede interpretar como “en son de paz”: “*Si venís a mí en son de paz...*”.

En el resto de los casos se usa siempre el adjetivo *shalem* (“pacífico”, “íntegro”), asociándose con corazón, lo que se traduciría por “corazón íntegro”, “corazón perfecto”:

“Sírvele con corazón íntegro” (1Cr. 28,9).

“Concédele un corazón íntegro” (1Cr. 29,19).

“Aunque el corazón de Asa fue íntegro toda su vida” (2Cr. 15,17).

“Quienes tienen el corazón perfecto para con él” (2Cr. 16,9).

“Con fidelidad y corazón perfecto” (2Cr. 19,9).

“Aunque no con corazón íntegro” (2Cr. 25,2).

Para terminar con los libros históricos, hago referencia a una cita del libro de Esdras (9,12), donde al legislar sobre, y contra, los matrimonios mixtos dice el texto, recurriendo al binomio *shalom* *tob*: “*No busquéis su paz ni su bienestar*”.

c) La “Paz” en los libros proféticos

Dado el carácter mesiánico y apocalíptico de este tipo de literatura, ha sido éste el grupo de libros que más ha merecido la atención por parte de los estudiosos de la acepción de paz en la Biblia.

En los Libros Proféticos, el uso de *shalom* es numeroso, pero a pesar de tener el mismo significado que en la Torá y en los libros históricos, su utilización se enriquece de nuevos matices y ya no se hace referencia a la paz sólo como ausencia de guerra, o a la paz lograda con un tratado, sino que ahora los profetas, que claman por los pecados de Israel, anuncian la

reconstrucción de un reino de paz (es la paz profética) tal y como lo encontramos en Isaías 9,5-6: *“Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Sobre sus hombros descansa el poder, y es un nombre: ‘Consejero prudente, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de la paz’. Dilatará su soberanía en medio de una paz sin límites, asentará y afianzará el trono y el reino de David sobre el derecho y la justicia, desde ahora y para siempre”*.

Como en el anterior pasaje, en los libros proféticos es frecuente que al Mesías se le llame “príncipe de la paz” y que su obra suponga “la paz sin límites”. Los profetas relacionan la ausencia de paz con el pecado, mientras que su obtención será como origen y consecuencia de un comportamiento ético basado en el cumplimiento de la Alianza:

“Los mensajeros de la paz lloran amargamente” (Is. 33,7). Aquí el profeta vaticina el fin de Asiria.

“Porque así dice el Señor: Yo haré correr hacia ella (Jerusalén, ciudad de la paz), como un río, la paz; como un torrente desbordado la riqueza de las naciones” (Is. 66,12).

“Tus hijos serán discípulos del Señor, tendrán gran paz tus hijos” (Is. 54,13).

“Si hubieran atendido a mis mandatos, sería tu paz como un río, tu justicia como las olas del mar” (Is. 48,18).

En algunos lugares del libro de Isaías aparece *shalom* relacionado con *`emet* (verdad), igual que en 2Re 20,19. Por ejemplo, en Isaías 39,8: *“Con tal que haya paz y seguridad en mis días”*. La misma relación se puede encontrar en Zac. 8,19: *“La paz y la verdad amad”*.

En Isaías también se utiliza el término “paz” como sinónimo de la justicia:

“La obra de la justicia será la paz, la acción del derecho, la calma y tranquilidad perpetuas; mi pueblo habitará en dehesas de paz, en moradas tranquilas, en mansiones sosegadas” (Is. 32,17.18).

“Te daré por magistrados la paz, y por gobernantes, la justicia” (Is. 60,17).

La paz de la que habla el profeta no es la paz lograda tras una batalla, sino la paz interior, la tranquilidad de espíritu, y también la paz para la comunidad, para el reino, para la ciudad de Jerusalén. Otro ejemplo sería:

“No hay quien invoque la justicia... Sus pies corren al mal... No conocen el camino de la paz. No existe el derecho en sus senderos. Se abren sendas tortuosas. Quien las sigue, no conoce la paz” (Is. 59, 4-8).

También encontramos ejemplos en los libros proféticos que resaltan cómo el pecado imposibilita al transgresor para conseguir la paz:

“Dice el Señor: No hay paz para los impíos” (Is. 48,22).

“No hay paz para los malvados, dice mi Dios” (Is. 57,21).

“Porque pequeños y grandes todos... practican el engaño. Pretenden curar a la ligera la fractura de mi pueblo, diciendo: Paz, paz; y no hay paz” (Jr. 6,13-14).

En algunos textos proféticos se habla de la Alianza como una alianza de paz, donde Dios se encargará de que perduren la paz y armonía con el género humano y con la creación completa, y toda forma de hostilidad sea borrada de la faz de la tierra:

“Mi alianza con él era de vida y paz, se la di para que respetara y reverenciara mi nombre” (Mal. 2,5).

“Aunque se retiren los montes y vacilen las colinas, no se retirará de ti mi misericordia, ni mi alianza de paz vacilará” (Is. 54,10).

“Haré con ellos alianza de paz:
descartaré de la tierra los animales dañinos;
acamparán seguros en el desierto,
dormirán en los bosques.
Ellos y mi colina toda a la redonda
serán una bendición:
Enviaré lluvias a su tiempo,

una bendición de lluvias.

El árbol del campo dará su fruto

y la tierra dará su cosecha...” (Ez. 34, 25-30).

“Haré con ellos una alianza de paz, alianza eterna pactaré con ellos. Los estableceré, los acrecentaré y pondré entre ellos mi santuario para siempre” (Ez. 37,26).

“Yo (soy)... el que cumple la palabra de sus servidores y el plan de sus mensajeros lleva a cabo” (Is. 44,26).

Llama la atención en los textos proféticos la visión que tuvo el profeta Isaías acerca de Judá y Jerusalén. Viene a decir lo siguiente:

“Al final de los tiempos, todas las naciones subirán al monte del Señor, al templo del Dios de Jacob, donde Dios les enseñará sus caminos y marcharán por sus sendas. Él será juez de las naciones y árbitro de pueblos numerosos. Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas. No alzaré la espada nación contra nación, ni se prepararán más para la guerra” ((Is. 2, 1-4).

Para concluir con los libros proféticos, quiero señalar que, en ellos, hay otras muchas referencias a la paz, pero bastan las citadas, por ser significativas, para hacerse una idea de que la paz está relacionada con la Alianza y con la ausencia de pecado. El Dios de los profetas es un Dios que quiere la paz y la fraternidad para Israel.

d) La “Paz” en los libros poéticos y sapienciales

En estos libros el tratamiento que los autores dan a la raíz *ShaLaM* es parecido al que se da en los profetas. En la mayor parte de los casos, la paz está relacionada directamente con Dios; Él es el que establece la paz, “reconcilia” a los hombres y controla sus relaciones. Por tanto, la paz es una bendición que procede de Dios. Vemos, por ejemplo, estos casos: “*Cuando Dios aprueba la conducta de un hombre, lo reconcilia con sus enemigos*” (Prov. 16,7); “*Reconcíliate y ten paz con él, y recibirás bienes*” (Job 22,21).

Es frecuente que Dios conceda la paz como una bendición y una recompensa por las buenas acciones y la fidelidad a sus mandamientos, bien dirigida a su pueblo en conjunto o a los individuos particulares:

“El Señor da fuerza a su pueblo, el Señor bendice a su pueblo con la paz” (Sal. 29,11).

“Dios anuncia la paz a su pueblo y a sus amigos, y a los que se convierten de corazón” (Sal. 85,9).

También en el libro de Job y en los Salmos se encuentran casos en que la paz se relaciona con la naturaleza. En algunos Salmos, incluso, se hace referencia a ella como sinónimo de la justicia:

“Harás alianza con los espíritus del campo, tendrás paz con las fieras” (Job 5,23).

“Que los montes traigan la paz y los collados justicia” (Sal. 72,3).

“Que en sus días florezca la justicia y la paz hasta que falte la luna” (Sal. 72,7).

“La justicia y la paz se besan” (Sal. 85,11).

En una cita de Job, donde se describe el cielo como un campo de batalla con “su ejército”, Dios es el que lo comanda y establece la paz: “*Posee Él espantable dominio, entroniza la paz en sus alturas*” (Job 25,2). Los casos como éste, donde se alude a violencia, y en los que guerra está en oposición a guerra, relacionada con ésta o como sinónimo de victoria, no son frecuentes en estos géneros literarios. Sólo hay algunos ejemplos aislados:

“Todo tiene su tiempo, y su momento cada cosa bajo el cielo... su hora el amar y su hora el odiar; su hora la guerra y su hora la paz” (Cf. Eclesiastés 3).

“Que canten y se alegren los que desean mi victoria..., los que desean la paz de tu siervo” (Sal. 35,27).

Levantán la mano contra su aliado, violando los pactos” (Sal. 55,21).

En el libro del Cantar de los Cantares, *shalom* se refiere a tranquilidad y sosiego, como se puede comprobar en el último capítulo del libro (8,10). También hay casos parecidos en algún que otro Salmo (ej. 4,9):

“Yo era una muralla, mis pechos eran como torres; fui, pues, a sus ojos como quien ha hallado la paz” (C. Cant. 8,10).

“En paz me acuesto y enseguida me duermo, porque tu sólo, Señor, me haces vivir tranquilo” (Sal. 4,9).

Hay numerosos pasajes en que la paz es la recompensa del honrado y se le priva de ella al malvado:

“Apártate del mal, obra el bien, busca la paz y corre tras ella” (Sal. 34,15).

“Observa al honrado, fíjate en el bueno: su porvenir es la paz” (Sal. 37,37).

“Mucha paz tienen los que aman tus leyes, y nada los hace tropezar” (Sal. 119,165).

“Desaparecido el malvado... En cambio, los sufridos poseen la tierra y disfrutan de paz abundante” (Sal. 37,11).

“Toda la vida atormenta al malvado... Cuando está en paz, lo asaltan los bandidos (Job, 15, 20-21).

“No viven en paz ni con la gente pacífica; traman engaños” (Sal. 35,20).

“Hablan de paz con el prójimo, pero llevan la maldad en el corazón” (Sal. 28,3).

Job (21,9), en su desesperación, se pregunta por qué la casa de los malvados está en paz, pues en el pensamiento judío es inconcebible esta situación.

Así como el templo era considerado “templo de la paz”, también la ciudad de Jerusalén, anhelada por los judíos, era la ciudad de la paz:

“Desead la paz a Jerusalén:
¡Vivan seguros los que te aman!.
Haya paz dentro de tus muros,
seguridad en tus palacios.
Por mis hermanos y compañeros,
voy a decir: la paz sea contigo (Sal. 122, 6-8).

Por último, cito una fórmula que aparece en Salmos 125,5 y 128,6: “*¡Paz a Israel!*”. Esta expresión ha perdurado a través de los siglos convirtiéndose en insignia del pueblo hebreo.

3.3.2.- Importancia de la paz en el judaísmo bíblico

El valor de la paz está presente de manera constante en el Antiguo Testamento y, en su evolución, se ha convertido en un signo de reconciliación entre los judíos. Paz es el nombre del Dios (Yahveh-Shalom) a quien Gedeón levanta un altar en Ofra (Jueces 6,24). En aquella época violenta de los Jueces es sorprendente y tranquilizador ese nombre de Dios. Paz es también el nombre del Mesías: “Príncipe de la Paz” lo llama el profeta Isaías (Is. 9,5); su misión es anunciar y establecer la paz: “¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregonar la liberación!” (Is. 52,7). En la liturgia israelita se cantaba que Dios bendice a su pueblo con la paz (Sal. 29,11); y Paz es también el nombre del Israel santo: “semilla de paz” según el profeta Zacarías (Zac. 8,12).

Como se ha visto en el apartado anterior, el concepto de paz aparece de forma constante en el Antiguo Testamento o, lo que es lo mismo, en toda la literatura hebrea bíblica. En la medida en que va evolucionando el pueblo judío en su concepto de Dios, también su forma de entender la paz va adquiriendo matices diferentes.

Tal y como he expuesto en el capítulo 3 de esta tesis, los orígenes y evolución del pueblo judío han sido a la vez bélicos y pacíficos. Xavier Pikaza, haciendo una interpretación teológica del judaísmo, afirma que, en el principio,

está la paz y, por tanto, la tierra puede entenderse como “paraíso” (Gén. 1). El paraíso es paz del hombre con el mundo. Adán, el ser humano, conoce a los diversos seres, y en especial a los animales, sin combatirlos ni matarlos. La guerra que enfrenta a animales y hombres no viene de Dios (Gén. 2). El paraíso es paz entre los seres humanos. No hay guerra original entre ellos (Gén. 3). El paraíso es paz del hombre con Dios, con quien Adán y Eva dialogan al principio. No hay guerra, por tanto, entre el hombre y Dios (Gén. 2).

Posteriormente, sobre ese fondo de paz, se ha desplegado la guerra, de tal forma que el mundo, que era espacio de trabajo y vida, de alguna forma se ha pervertido (Gén. 2-3). Esta interpretación teológica de la creación del mundo es simbólicamente positiva, pero en clave física y biológica siempre han surgido conflictos donde todo nace y muere; en particular, en el ser humano, pues la lucha es signo y consecuencia de la condición finita de la conciencia humana. El conflicto y la lucha de los seres vivos son signo de su finitud y necesidad de supervivencia. En el caso del ser humano, además, la violencia surge allí donde los hombres se dejan dominar por su deseo posesivo, allí donde ha surgido la amenaza de la fuerte ambición, el deseo de poder y de violencia original del hombre como conciencia de lucha (Gén. 3-4).

En el relato de la tradición sacerdotal del Génesis, Dios pone orden frente al caos y la tiniebla (Gén. 1, 1-4). Los símbolos míticos (caos, tiniebla, abismo, etc.) son simplemente el marco-encuadre en que se destaca la acción creadora absoluta de Dios. El caos, que simboliza al mal, está presente desde los orígenes, precediendo al mundo y a la historia. En la creación, por tanto, el origen del mal coincide con el de las cosas, y la divinidad, en su función demiúrgica, ordena y salva teniendo que luchar contra el caos (el mal original).¹⁶⁴

Esta ambigüedad cósmica también afecta a la condición humana, que es mezcla de orden y caos. La Biblia alude a la maldad humana ya en el relato genesíaco de la “caída” y al inicio de la historia de Noé. La tesis que allí se

¹⁶⁴ Manuel Fernández del Riesgo, *Antropología de la muerte* (Madrid, Ed. Síntesis, 2007), págs. 137 y 138.

sostiene es que el mal tiene que ver con la pecaminosidad del ser humano, que arrastra consigo a la creación (Gén. 3, 17-19). El mito de la “caída” es, pues, “el mito de la aparición del mal en una creación buena y acabada”, que sintoniza con la doble confesión del creyente, que cree en la perfección y bondad absolutas de Dios y en la maldad humana.¹⁶⁵

Paul Ricoeur, al abordar los símbolos radicales y primarios del mal que se encuentran en las narraciones mitológicas, pone de manifiesto que expresan la toma de conciencia de nuestro yo finito y contingente enraizado en el mundo, que tiene mucho que ver con nuestra infundamentación, fragilidad, sufrimientos y mortalidad.¹⁶⁶ En este sentido, Manuel Fernández del Riesgo afirma que “la fragilidad de nuestra naturaleza se concreta en la propensión al mal, que se encuentra en nuestro propio libre albedrío. Hay una especie de ‘mal radical y original’ como predisposición natural al mal, que desde luego no anula el libre albedrío, pero testimonia la ‘debilidad del corazón’ o la ‘fragilidad de nuestra naturaleza’. (...) La ocasión-posibilidad y la propensión de la caída residen en la propia estructura de la libertad finita del ser humano, que ofrece una resistencia mínima ante la oferta maligna”.¹⁶⁷ Haciendo una interpretación de los relatos bíblicos de la creación (Gén. 1 y 2), cabría afirmar, por tanto, que el ser humano se debate constantemente entre su orientación al bien querida por Dios y su inclinación al mal surgida del libre albedrío con el que ejerce su finitud. Y es esta paradoja entre el destino originario del hombre querido por Dios y la inclinación desordenada que vive en su historia personal la que expresa el símbolo de la caída.¹⁶⁸

En lo que se refiere al origen de la religión judía, se puede decir que en el comienzo de la historia del pueblo de Israel hay una promesa de vida vinculada a Abrahán y una esperanza de paz para Palestina: “*En ti serán benditas todas las naciones de la tierra*” (Gén. 12,1-7); pero también se da una conquista violenta de la tierra, con el exterminio de sus habitantes (Jos. 1-12).

¹⁶⁵ O.C., págs. 123 y 124; 138 y 139.

¹⁶⁶ O.C., pág. 135.

¹⁶⁷ O.C., págs. 141 y 142.

¹⁶⁸ *Ibíd.*

La guerra ha estado presente en los comienzos del pueblo judío, allí donde el Dios universal se vincula con un pueblo concreto y la paz se transmite a través de la victoria militar, que se toma como expresión privilegiada de Dios, que colabora con el pueblo elegido. Pero el mismo pueblo de Israel, que no ha estado exento de conflictos bélicos, también se ha presentado a sí mismo como promotor de un camino de paz que ha marcado la historia. De hecho, el Dios del pueblo judío, como he expuesto anteriormente refiriéndome al libro del Génesis, se revela en el origen de la historia como el Dios de la paz.

El concepto de paz, como se ha visto en el apartado anterior, va evolucionando en el pueblo de Israel hacia valores cada vez más altos. Según M^a José Cano, en los primeros libros bíblicos (Pentateuco e históricos) suele estar asociado a la guerra o a cualquier otro tipo de conflictos. Es fácil encontrar conflictos en el Pentateuco y en los libros históricos, pues son frecuentes y abundantes. Se trata de la narración de una serie de guerras (o conflictos) que, a veces, son simples conflictos tribales e, incluso, familiares. En estos libros el empleo *shalom* está siempre relacionado con un evento beligerante o con la resolución del mismo y la consecuente firma de un pacto o tratado. Incluso en los casos en los que este término es parte de la fórmula de salutación, ese saludo suele ir precedido de algún tipo de conflicto, como en el pasaje de José y sus hermanos, o algún otro.¹⁶⁹

También *shalom* se utilizaba en la redacción de las fórmulas con las que se sellaban los pactos, describiendo un estado armónico entre las dos partes. Los términos utilizados son: “Hablar de paz”, “hacerles la paz”... Si bien hay que tener en cuenta que la paz/*shalom* en el A.T. está siempre restringida a grupos determinados (familia, clan, tribu...) y nunca se presenta el concepto de paz universal, lo mismo pasa con el concepto de guerra, que eran batallas para dilucidar un conflicto local.¹⁷⁰

¹⁶⁹ M^a José Cano, “Paz en el Antiguo Testamento”, en Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina, *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval* (Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, 1998), pág. 59.

¹⁷⁰ *Ibíd.*

En el Pentateuco y en los libros históricos se hace referencia a la paz como ausencia de guerra. Este concepto de paz va evolucionando hasta la aparición de la “paz” como valor ético, tan frecuente en los profetas. Durante el tiempo profético, como he afirmado en el capítulo 3 de esta tesis, el deseo de venganza queda superado por una postura fuerte de no-violencia activa, transmitida por aquellos profetas que apelan a Dios y renuncian a luchar en guerra externa, superando de este modo la defensa armada (la llamada “guerra justa” y la lucha interhumana). Las armas y los pactos militares son “dioses”, y por eso deben rechazarse como idolatría. El mandamiento del decálogo: “No tendrás otros dioses fuera de mí”, es ampliado y aplicado a la prohibición de los armamentos y pactos militares. Los fieles, al rechazar a otros “dioses”, llegan a una experiencia más alta de Dios, al que descubren como padre, amigo, esposo... que cuida de los suyos. De esta forma, aquellos que buscan cobijo en las armas o el dinero, cometen pecado de idolatría, rechazando el poder de Dios y destruyéndose a sí mismos como pueblo mesiánico elegido por Dios (véase Os. 10,13; Os. 8,14; Os. 1,7; Os. 14,4; Miq. 5, 9-10; Hab. 1,16; Zac. 4,6; Is. 31,1; etc.). La fidelidad religiosa conduce al desarme político, pues allí donde los hombres confían en Dios, deben superar la guerra, rechazando toda violencia que, lo único que hace, es engendrar destrucción sobre la tierra.

En palabras de M^a José Cano, refiriéndose al término *shalom*, “el gran cambio conceptual se produce en la obra de Isaías; él será la voz que clama la ‘paz’ y reclama la ‘justicia’. Para el profeta, la liberación y la gloria de Jerusalén pasa por la justicia, y esa justicia traerá, consecuentemente, la paz”.¹⁷¹ Luego, “tras Isaías, otros profetas manejarán otros conceptos éticos de paz, como son la verdad, el bien o el cumplimiento de los mandamientos, pero siempre alejados del sentido estricto de paz como sinónimo de ausencia de guerra o conflictos, tan frecuente en los libros históricos”.¹⁷²

En la época de los profetas, y según lo dicho en el capítulo 3 de esta tesis, se sustituye la violencia mesiánica por un mesianismo utópico de paz

¹⁷¹ O.C., pág. 60.

¹⁷² *Ibíd.*

como retorno al paraíso de la reconciliación con el cosmos y la humanidad. La paz viene a ser un don de Dios por encima de toda violencia, pero también una opción de los creyentes que, guiados por los profetas, la sustituyen por la paz. El Mesías ya no será guerrero que triunfa, sino alguien que, dando la vida por los demás, abre un camino de reconciliación. Los representantes de ese Siervo-Mensajero aceptan el sufrimiento y reciben la injusticia sin reaccionar de manera violenta. No responden a la guerra con la guerra, no cargan su culpa sobre otros, sino que asumen la culpa de la carga colectiva (aunque no la hayan realizado) y, de esa forma, van abriendo el camino que conduce hacia la nueva humanidad reconciliada. El Siervo de Yahvé se presenta como el inocente que carga con las culpas de todos para terminar con toda violencia. No es culpable porque no es violento, porque no responde al mal con otros males, rompiendo la lógica de acción-reacción que dominaba sobre el mundo. Algunos ejemplos bíblicos de este “hombre de Dios” a quien sacude la injusticia del mundo y no responde con nuevas injusticias; el que acepta el sufrimiento de la vida y carga con la culpa de los otros (la comunidad, el mundo entero), presentándose ante Dios como garante de una humanidad reconciliada, son los siguientes: Is. 50,6; Is. 53, 6-7; Is. 42, 5-7; etc.

Para terminar este apartado, quiero hacer mención a las tres realizaciones del término *shalom* que, según M^a José Cano, podemos encontrar en el A.T:

- La primera sería su empleo en fórmulas de salutación, de tratados o de alianzas; es una forma de mostrar las relaciones humanas, ya sea de modo comunitario o individual. No se puede considerar que este empleo tenga carácter político, ético o teológico.
- La segunda consiste en el uso de paz en sentido teológico, la mayoría de las veces con una clara proyección de futuro. Tal serían las promesas, los deseos o los augurios proféticos.
- La tercera, y última, es cuando se utiliza en sentido político; es la paz como ausencia de guerra y refleja una realidad presente o futura.¹⁷³

¹⁷³ O.C., pág. 61.

Capítulo 5

Aportaciones del Cristianismo a una ética universal

El cristianismo es una religión que surge a partir del judaísmo. De hecho, Jesús y sus apóstoles no fueron propiamente cristianos, sino judíos. Sólo a partir del año 70 d.C., la llamada secta de Jesús de Nazaret (así les llamaban a los primeros cristianos), se constituye como una religión distinta de la judía, aunque con muchas creencias y tradiciones en común. Esta religión tuvo una amplia difusión por todo el Imperio romano, hasta el punto que en el s.IV es declarada religión oficial del Imperio. En el S. VI, el Imperio cristiano decidió ordenar los acontecimientos históricos por su relación con el nacimiento de Cristo: antes y después de Cristo.

Al igual que los judíos, los cristianos creen que el origen del universo está en un Dios personal que existe desde siempre y que ha decidido crear el universo según un plan establecido. El hombre ocupa un lugar central en esa obra, y Cristo (el hijo de Dios) es la meta hacia la que debe tender todo hombre.

Nuestra existencia, según el cristianismo, adquiere su pleno sentido en cuanto que somos colaboradores del plan de Dios y nos empeñamos en hacer un mundo mejor donde el amor sea la ley suprema. Ello implica crear una sociedad futura de hombres y mujeres nuevos que vivan los valores del Reino de Dios (verdad, justicia, amor, libertad...) tal y como los vivió Cristo, el modelo de hombre nuevo.

1.- La nueva idea de Dios que anuncia Jesús

Apenas existen documentos históricos distintos del Nuevo Testamento que atestigüen que Jesús existió. Sin embargo, los pocos testimonios encontrados gozan de la credibilidad suficiente para afirmar, sin ningún tipo de duda, que allá por el siglo I existió un tal Jesús de Nazaret que revolucionó el Medio Oriente y, más concretamente, el mundo judío. Precisamente, los documentos con que contamos provienen de los sectores más opuestos al cristianismo de la época, y es por ello que tienen más validez histórica.

Entre los distintos documentos, se encuentran los siguientes:

- Flavio Josefo, historiador judío de la época (no cristiano), habla de Jesús como aquel al que llaman el Cristo (Mesías).
- Plinio, legado imperial del Imperio romano en las provincias próximas al Mar Negro (la actual Turquía), escribe en el año 112 al emperador romano Trajano preguntándole qué se debe hacer con los que sigan al Cristo.
- Tácito, uno de los más importantes historiadores romanos de la época, habla de Jesús en torno al año 115 ó 117 de nuestra era como aquel al que llaman "Cristo", ejecutado por Pilato en tiempos del emperador Tiberio.
- También el Talmud Babilónico judío dice de Jesús que practicaba la hechicería y extraviaba a Israel.

Según los datos históricos sobre la vida de Jesús, se puede afirmar que fue reconocido por sus contemporáneos, e incluso por sus enemigos, como aquel al que llamaban Cristo, que fue condenado por Pilato y que influyó notablemente entre los judíos y romanos de la época. Estas afirmaciones coinciden fundamentalmente con las de los cuatro evangelios, aunque éstos relatan la vida de Jesús partiendo de una experiencia religiosa. Pero los evangelios irán más lejos, ya que llegan a decir que Jesús era el profeta enviado por Dios y que después de su muerte en la cruz fue resucitado por Él.

La fe de los primeros cristianos parte de su creencia en la resurrección de Jesús. Sólo cuando los primeros cristianos tienen esta experiencia, es cuando se inicia una reflexión en profundidad sobre Jesús. Así, llegan a la conclusión de que aquél que fue justo y que estuvo con los más necesitados, ha sido resucitado por Dios.

Lo cristianos actuales, según la reflexión teológica que ha llegado hasta nuestros días, creen que Jesús fue y es el Hijo de Dios; más aún, piensan que es también Dios encarnado. Su fe, lógicamente, es producto de una reflexión creyente y no el resultado de unas evidencias incuestionables.

Atendiendo a la doctrina cristiana, Jesús asume la idea de Dios de los judíos, pero la lleva hasta un punto que resulta difícil de aceptar. El Dios de Jesús es el Yahveh de Abrahán y de Moisés, es el anunciado por los profetas, pero es aún más. A grandes rasgos, Jesús resalta de Él las siguientes características:

- No es un dios vinculado a ningún lugar, pero tampoco se vincula a ningún grupo de personas, ni a ningún pueblo o religión. Es el Dios de Israel, pero es también el Dios de todos los hombres, incluso de aquellos que no creen en él.
- No sólo es el creador del mundo, sino el inspirador y conductor de un mundo nuevo: el Reino de Dios, donde reinan la igualdad, la libertad, la fraternidad universal, etc.
- Pese a ser trascendente, se siente muy identificado con todo lo humano. Es el Dios que se hace hombre, que sabe de las esperanzas y sufrimientos humanos.
- Su mandamiento principal es el amor. Pero ese amor debe ser llevado incluso hasta el extremo: ser capaces de amar a los enemigos y dar la vida por los demás.
- Por último, es el Dios que quiere revolucionar el mundo: los primeros serán últimos y los últimos primeros. Tiene una especial predilección por los más pobres, por los marginados, por aquellos que los hombres desprecian.

En los Evangelios se puede descubrir a un Jesús que se identifica con los profetas de Israel al hablar del plan de Dios. Por eso se refiere al Reino de

Dios al igual que los profetas. Para Israel esta idea del Reino de Dios constituye una esperanza permanente. Sólo durante un período de tiempo relativamente corto, Israel fue un reino independiente y unido. Es lógico, por tanto, que Israel pusiera sus esperanzas en un futuro reino que le devolviera la gloria del pasado. El pueblo de Israel se imaginaba un futuro de esplendor y poderío en el que no sólo no iban a estar sometidos por otros pueblos, sino en el que también iban a ser la referencia obligada de éstos. Este reino tendría un representante humano: el Mesías, que sería el rey que representaría a Dios, aquél que garantizaría el nuevo reinado. Pero la idea que tenía el pueblo del Mesías en la época de Jesús no coincidía con la manera de ser de Jesús ni con sus pretensiones. Mayoritariamente, Israel en el siglo I esperaba un reino poderoso con un Mesías guerrero que liderara la revolución contra los romanos.

Sin embargo, tanto los profetas como Jesús no se refieren a un reino similar a los reinos del entorno, basados en la fuerza. Se trata de un nuevo reino donde el verdadero rey no es un hombre, sino Yahveh. El Reino de Dios anunciado por los profetas y por Jesús es el reino de los “pobres”, el reino de la justicia y de la verdad. Es evidente que Jesús no respondía a las expectativas de sus contemporáneos. Él quería cambiar al hombre desde dentro y no modificar solamente las estructuras de poder vigentes.

La doctrina cristiana afirma que Jesús no llegó a instaurar el Reino de Dios, sino que tan sólo lo inició. El testamento que dejó a sus seguidores consistió en continuar su obra, es decir, ir haciendo realidad los valores del Reino de Dios (construir un mundo mejor basado en la paz, el amor, la justicia, etc.). Los cristianos consideran que un mundo así es el deseado por Dios, y que Él colabora en su consecución, pero que como la fragilidad humana difícilmente va a conseguir que se logre del todo, la plenitud del Reino de Dios estará garantizada en una vida después de la muerte, donde se conseguirá la realización plena de este reinar de Dios.

2.- Los tres niveles en lo que se expresa el cristianismo

Según Juan José Tamayo, en el cristianismo se pueden distinguir tres niveles: el doctrinal, el ritual y el moral.¹⁷⁴

Toda religión tiene un cuerpo doctrinal en el que están contenidos los principios que le sirven de base, y el cristianismo también. A través de ellos se expresan los contenidos a los que debe prestar adhesión toda persona creyente. Son las verdades de fe.

El nivel ritual se explicita a través de la liturgia: sacramentos, manifestaciones religiosas populares, etc. Es fundamental en el cristianismo, pues la celebración es parte sustancial de las creencias. “En torno a ellas se crea un ámbito propio separado del profano, formado por espacios sagrados (templos, ermitas, capillas, catedrales, oratorios, camposantos, etc.), tiempos sagrados (fiestas), acciones sagradas (liturgia, sacrificios), personas sagradas (sacerdotes), textos sagrados. A través de la asamblea litúrgica se explicita el carácter comunitario de la fe y se muestra la capacidad creativa de la religión”.¹⁷⁵

Por último, está el nivel ético. El cristianismo se ha definido como una religión ético-profética, heredera de los viejos profetas de Israel. “Su crítica de la religión, su denuncia del orden injusto, su propuesta de una sociedad y un ser humano nuevos a través de bellas imágenes de utopía, y su defensa de la libertad humana que es capaz de torcer las fuerzas del destino, los convierte en referentes éticos de la religión de Jesús y de moralidad universal”.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Juan José Tamayo-Acosta, “**El cristianismo: ética de la liberación**”, en Juan José Tamayo-Acosta, *Aportación de las religiones a una ética universal* (Madrid, Ed. Dykinson, 2003), pág.152.

¹⁷⁵ O.C., pág. 154.

¹⁷⁶ *Ibíd.*

3.- Principales características de la ética cristiana

La ética cristiana surge del mensaje y de la práctica de Jesús de Nazaret, y sus principales características son las que se detallan seguidamente:¹⁷⁷

a) Ética de la liberación

La ética del cristianismo busca la liberación de las diferentes opresiones y esclavitudes a que están sometidos los grupos y las personas más desfavorecidos. Se identifica con los pobres y, por tanto, opta por ellos.

En esta ética, la conciencia se entiende como la escucha de la voz del otro que me interpela, la contemplación de su rostro y la respuesta compasiva, y no tanto como la aplicación de unos principios morales.

El imperativo ético es: ¡Libera al pobre, al oprimido!. Es categórico, porque regula la praxis y obliga a todos y siempre, sin excepción.¹⁷⁸

b) Ética de la justicia

La ética del cristianismo sintoniza con el anhelo del ser humano de un estado de justicia para todos y su aspiración de hacerlo realidad. En el centro de su proyecto salvador se encuentra el ideal de justicia, pero no la del legalismo judío, que discrimina y excluye a pecadores, enfermos, mujeres, publicanos, etc., sino la justicia del Reino de Dios, que incluye a todos.

Esta justicia del Reino es distinta a la idea de justicia habitual. Como ejemplo, están los casos de las parábolas del hijo pródigo (Lc.15,11-32) y de

¹⁷⁷ Todo lo expuesto en este apartado se puede encontrar de forma más desarrollada en el artículo de Juan José Tamayo-Acosta titulado “**El cristianismo: ética de la liberación**”, incluido en su obra *Aportación de las religiones a una ética universal* (Madrid, Ed. Dykinson, 2003), págs. 165-177.

¹⁷⁸ O.C., pág. 165.

los viñadores (Mt. 20,1-17). El hijo que había malgastado toda la fortuna es recibido con los brazos abiertos y con una fiesta por su padre. Los jornaleros que habían empezado a trabajar a última hora de la jornada reciben el mismo jornal que los que trabajaron durante todo el día. Estas prácticas se saltan las reglas de juego que funcionan en cualquier sociedad.

La idea de justicia se encuentra en el centro del mensaje de Jesús, hasta el punto de afirmar: *“Buscad primero el reino de Dios y todo lo que es propio de él (su justicia), y Dios os dará lo demás”* (Mt.6,33). Jesús tiene una idea de justicia contraria a la de los escribas y fariseos hipócritas, a los que acusa de pagar diezmos y descuidar *“lo más importante: la justicia, el buen corazón y la lealtad”* (Mt.23,23).

El imperativo ético es: ¡Actúa con justicia en las relaciones con tus semejantes y colabora en la construcción de un orden internacional justo!.¹⁷⁹

c) Ética de la gratuidad

Ya en la tradición profética encontramos signos de una ética de la gratuidad. El profeta Isaías propone una sociedad no mediada por el interés comercial: *“¡Oíd, sedientos todos, acudid por agua, también los que no tenéis dinero; venid, comprad trigo, comed sin pagar; vino y leche de balde. ¿Por qué gastáis dinero en lo que no alimenta?, ¿Y el salario en lo que no da hartura?”* (Is.55,1-2).

Jesús de Nazaret, según nos cuentan los evangelios, va a pedir a sus discípulos un estilo de vida desprendido y que den gratis lo que han recibido gratis.

El imperativo ético es: ¡Sé generoso!. Todo lo que tienes lo has recibido gratis: la vida, el aire, la naturaleza, el alimento.¹⁸⁰

¹⁷⁹ O.C., pág. 166.

¹⁸⁰ O.C., pág. 167.

d) Ética de la compasión

En los profetas de Israel, la misericordia está en la base de toda actitud de vida. Isaías critica los sacrificios en torno a los que giraba la religión judía (Is.1,10-15) y considera la justicia, el reconocimiento de los derechos del oprimido, la defensa del huérfano y la protección de la viuda (Is.1,17) como el centro de la religión. También Oseas comparte la misma idea resumiéndola así: *“Misericordia quiero, no sacrificios, conocimiento de Dios, más que holocaustos”* (Os.6,6).

En el evangelio de Mateo, esta idea se pone dos veces en boca de Jesús, quien la hace suya y la convierte en el centro de su predicación (Mt.9,13;12,7). “El único sacrificio válido es la conversión sincera, que brota del corazón. La mejor ejemplificación de la práctica de la misericordia se encuentra en la parábola del Buen Samaritano (Lc.10,29-37)”.¹⁸¹

El imperativo ético puede formularse así: ¡Sé misericordioso, ten entrañas de misericordia para con las personas que sufren!.¹⁸²

e) Ética de la alteridad

El discurso del Sermón de la Montaña (Mt.5,1-9) es un ejemplo de alteridad, siendo universalmente acogido más allá de las diferencias de creencias. Lo mismo se puede decir de la parábola del Buen Samaritano (Lc.10,29-37), donde Jesús pone a un heterodoxo como ejemplo por su acogida de una persona maltratada, y del encuentro de Jesús con la Samaritana (Jn.4), que además de ser mujer pertenecía a una tradición cultural y a un credo religioso diferentes del suyo.

El imperativo ético podría ser: ¡Reconoce, respeta y acoge al otro, a la otra, como diferentes; la diferencia te enriquece!.¹⁸³

¹⁸¹ O.C., pág. 168.

¹⁸² *Ibíd.*

f) Ética de la solidaridad

Frente a la estrechez de horizontes de importantes sectores judíos, Jesús abre el camino del universalismo ético. Anuncia la universalidad de la salvación, realiza prácticas liberadoras que no se limitan a los miembros de su pueblo y a los seguidores de su religión, y abre las puertas del Reino de Dios a los paganos. Esto queda patente de forma clara en el siguiente dicho: *“Por eso os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente y se sentarán con Abrahán y Jacob en el banquete del Reino de Dios, mientras que los hijos del Reino serán echados fuera a las tinieblas”* (Mt.8,11-12; Lc.13,28-29).

El imperativo categórico de esta ética puede formularse así: ¡Sé ciudadano del mundo!. ¡Trabaja por un mundo donde quepamos todos los mundos!.¹⁸⁴

g) Ética comunitaria inclusiva

Jesús predica una forma de vida que se basa en una ética inclusiva de mujeres y varones. En una cultura patriarcal, la postura de Jesús era una revolución, pues reconoce la dignidad de las mujeres y se relaciona con ellas desde la igualdad. Asimismo, cuestiona las leyes que condenaban a las mujeres con más severidad que a los hombres, y ellas, desde el principio, se incorporan al movimiento de Jesús en las mismas condiciones que los varones, jugando un papel fundamental en la expansión del movimiento fuera de Israel.

Las mujeres también fueron los primeros testigos de la resurrección, experiencia crucial de la Iglesia cristiana. Incluso Pablo, al que se acusa muchas veces de antifeminista, se opone a discriminaciones de género, religión, etnia, cultura y estatus social: *“ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”* (Gál.3,28).

¹⁸³ O.C., pág. 169.

¹⁸⁴ O.C., pág. 170.

El imperativo ético que es de obligado cumplimiento en todo tiempo y lugar podría formularse así: ¡Colabora en la construcción de una comunidad de iguales (no clónicos), sin discriminaciones de género y con respeto a la diferencia!.¹⁸⁵

h) Ética de la paz, inseparable de la justicia

En el Nuevo Testamento se sitúa la paz en el centro del mensaje cristiano y se recomienda la no violencia como medio privilegiado para construir el Reino de Dios. En el Sermón de la Montaña, Jesús llama bienaventurados a los *“que trabajan por la paz”* (Mt.5,9). Al final, en su despedida, deja a sus seguidores la paz como herencia (Jn.14,27). También recomienda a sus discípulos que, cuando anuncien la buena noticia, saluden deseando la paz.

Sin embargo, la paz es inseparable de la justicia, y el trabajo por la paz debe ir acompañado, por tanto, de la lucha por la justicia.

El imperativo ético no puede ser el agustiniano “si quieres la paz, prepara la guerra”, sino el más evangélico “si quieres la paz, trabaja por la paz y la justicia!”.¹⁸⁶

i) Ética de la vida

En el cristianismo, la base de la defensa de la vida se encuentra en Dios mismo, que se presenta como Dios de la vida (Mt. 12,27). Jesús dice que salvar la vida es más importante que cumplir la ley en sábado, pues ésta tiene que estar al servicio del ser humano.

¹⁸⁵ O.C., pág. 171.

¹⁸⁶ O.C., pág. 172.

En los evangelios se define a Jesús como *“el camino, la verdad y la vida”* (Jn. 14,6), y su misión consiste en dar la vida en plenitud. También su resurrección tiene que ser entendida como triunfo de la vida sobre la muerte y como rehabilitación de las víctimas.

El imperativo ético es: ¡Defiende la vida de todo lo viviente. Vive y ayuda a vivir!.¹⁸⁷

j) Ética de la debilidad

Una de las características que distinguen a Jesús es su crítica del poder: *“Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder”* (M. 10,42). Sin embargo, no se queda en la crítica, sino que llega incluso a despreciar a las autoridades políticas (por ejemplo a Herodes) y a las religiosas, no reconociéndoles autoridad e incumpliendo sus leyes.

Como alternativa al poder despótico, Jesús propone la actitud de servicio: *“No ha de ser así entre vosotros, sino el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, sea vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate de muchos”* (Mc. 10,43-45).

Jesús no pretende instaurar el Reino de Dios con el poder y la violencia, sino a través de la debilidad y la pobreza, de la libertad y la persecución, de la palabra que entusiasma y del ejemplo de vida.

El imperativo categórico de esta ética es: ¡No recurras a la razón de la fuerza, no adoptes actitudes prepotentes, para cambiar la sociedad; hazlo desde una vida auténtica guiada por el testimonio y el servicio a los demás!.¹⁸⁸

¹⁸⁷ O.C., pág. 173.

¹⁸⁸ O.C., pág. 174.

k) Ética de la conflictividad

La vida de Jesús no se desarrolla en un clima armónico y reconciliado, sino en una sociedad conflictiva y plural. Es más, la conflictividad va asociada a la ética de Jesús, pues no huye de los conflictos, sino que los asume y, en ocasiones, los provoca. Tiene conflictos con las autoridades judías, con el poder político y económico, con la religión oficial, con la sociedad patriarcal e incluso con Dios, a quien le pregunta por qué le ha abandonado.

Siguiendo la invitación de Jesús de Nazaret a asumir el conflicto, el imperativo ético es: ¡No te adaptes a la situación; rebélate; asume la conflictividad, que es fuente de transformación!.¹⁸⁹

l) Ética de la incompatibilidad entre Dios y el dinero

La incompatibilidad entre Dios y el dinero es clara en el cristianismo, formulándose así: *“Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero”* (Mt. 6,24). El estilo de vida cristiana tiene que ser pobre, desprendido, desinstalado..., tal y como se desprende de la vida de Jesús y su grupo de discípulos.

El imperativo ético es: ¡No acumules!. ¡Comparte los bienes, la vida!.¹⁹⁰

m) Ética de la hospitalidad y de la acogida

La hospitalidad con los extranjeros era considerada por el pueblo de Israel como un deber natural y un valor social fuertemente arraigado (Gn. 18,1-6; 19,1-11; Jue. 19,1-30). De hecho, su incumplimiento era castigado

¹⁸⁹ O.C., pág. 174.

¹⁹⁰ O.C., pág. 175.

severamente. En Éx. 22,20, la hospitalidad se eleva a la categoría de regla escrita.

Las razones de la legislación hebrea para acoger tanto al extranjero como al nativo son: los dos tienen la misma dignidad, también Israel fue extranjero en Egipto, Dios protege especialmente los derechos de los huérfanos, las viudas y los extranjeros, y la tierra es de Dios y no propiedad de un pueblo.

El evangelio también pone en el centro de su mensaje la hospitalidad con el extranjero. Jesús es acogido como huésped en varias ocasiones. Sus parábolas hablan en ocasiones de la hospitalidad como virtud. Pide que se acoja con hospitalidad a los discípulos que van a anunciar el evangelio. Hasta Jesús llega a identificarse con los extranjeros hasta el punto de decir que acogerlos a ellos es como acogerlo a él, y negarles la hospitalidad es como negársela a él (Mt. 25,31-34). De cara a la salvación, la acogida al extraño constituye el principal criterio.

El imperativo ético es: ¡Acoge al extranjero; es un ser humano con iguales derechos y dignidad que el nativo!.¹⁹¹

4.- La importancia de la exigencia moral en Jesús de Nazaret

En los relatos evangélicos antiguos se pueden encontrar en Jesús tanto enseñanzas concretas relativas a aspectos particulares de la vida humana como otras de alcance general sobre lo que Dios pide al hombre.

Las enseñanzas morales de Jesús suponen la Torá bíblica. Por tanto, y en primer lugar, el decálogo y el conjunto de preceptos que lo glosaban. Por otra parte, destaca la preocupación de Jesús por lo esencial. “El núcleo de la

¹⁹¹ O.C., pág. 177.

enseñanza de Jesús se refiere al Reino de Dios, o a la forma en que Dios ejerce su gobierno como Rey de este mundo. Jesús lo concibió ilustrado en su propia vida y doctrina. Reflexionó sobre las tradiciones de su pueblo que conoció mediante las sinagogas en el curso de su educación, y las interpretó de manera novedosa y original en términos de su propia misión. Concibió que sobre él recaía el propósito fundamental de Dios respecto al mundo, por medio de Israel. En los evangelios se aprecia con claridad el carácter íntimo de su comprensión de Dios”.¹⁹²

La ética de Jesús es muy diferente de la ética cotidiana consistente en devolver bondad por bondad, es decir, de la ética de la reciprocidad. Para ser “ciudadano del Reino de Dios” hay que tener una conducta determinada. Parte de ella está al nivel de la “moralidad natural”; por ejemplo, la Regla de Oro: *“tratad a los demás como queréis que os traten a vosotros”* (Mat. 7,12), que podemos encontrar de forma parecida en otras éticas. Además “algunas de las palabras de Jesús parecen seguir juicios humanos ‘naturales’ ofreciendo recompensas a la buena conducta y amenazando con castigos a la conducta mala”.¹⁹³ Sin embargo, lo que caracteriza a la doctrina ética de Jesús es la forma en que radicaliza la moralidad común.

En los evangelios se recoge la radicalidad de Jesús en la exigencia moral, que conlleva una actitud de sinceridad y generosidad para con uno mismo en lugar de dejarse llevar por la observancia literal de las escrituras. La moral del corazón está por encima de la ley. “No basta lo externo, es menester lo interno, el corazón (reconciliación, cf. Mt., 5,24; victoria incluso sobre el deseo, 5,28; sencillez en la aseveración, 5,37; huida de la ostentación en la práctica de la limosna, de la oración y del ayuno, Mt., 6,3.6 y 18). Más aún, hay que dejar toda venganza (5,38: *“no hagáis frente al que os agravia”*); hay que amar no sólo al amigo sino al enemigo (5,44); hay que renunciar a juzgar al

¹⁹² Ronald Preston, **“La ética cristiana”**, en Peter Singer, *Compendio de ética* (Madrid, Ed. Alianza, 1995), pág. 149.

¹⁹³ O.C., pág. 150.

prójimo (7,1)".¹⁹⁴ Además, no hay límite al perdón por los daños del ofensor (Mat. 18,21 ss.) y se recomienda el perdón a los enemigos (Mat. 6,14 ss.).

La radicalidad de Jesús también se expresa en las bienaventuranzas, donde se aprecia una opción clara a favor de los pobres, los hambrientos y los que sufren, así como un ideal de vida opuesto al egoísmo, que es el causante de la injusticia, contra la que hay que luchar firmemente con la convicción de que no triunfará.

Otro rasgo de la exigencia moral de Jesús es la denuncia de la omisión. Jesús condena las acciones que se dejan de hacer a favor de los demás. Como ejemplos se pueden citar la parábola de los talentos (es condenado el que "enterró" el talento sin hacerlo producir; Mt., 25,24-30 y Lc., 19,20-27) y la del juicio final (se condena al que no dio comida, bebida o vestido, no visitó al necesitado o no acogió al extranjero; Mt., 25,37-40). Asimismo, Jesús dice que a los ricos, aunque cumplan los mandamientos, les será muy difícil entrar en el Reino de Dios por no haber compartido sus riquezas con los pobres (Mc., 10,17-25). En definitiva, la omisión de hacer el bien es considerada por Jesús como un pecado grave de la persona humana.¹⁹⁵

Otra aportación importante de Jesús es que da un sentido universal a la palabra "prójimo" (se llamaba así a las personas cercanas y, según la ley, era a las que había que amar), como se puede observar en la parábola del samaritano (Lc., 10, 29-37).

La condición de "prójimo" no está vinculada para Jesús a la raza, profesión religiosa, hospitalidad, etc., sino que es extensible a toda persona humana. Y no sólo eso, sino que "lo esencial" para él no está limitado al amor a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Shema Israel; Dt., 6,4-6), sino que a esto hay que añadir el amor al prójimo como a uno mismo (Mc., 12,28-34). Al Dios del que puede decirse que es amor (1 Jn.,

¹⁹⁴ José Gómez Caffarena, "El cristianismo y la filosofía moral cristiana", en Victoria Camps, *Historia de la ética, volumen I* (Barcelona, Ed. Crítica, 1987), pág. 288.

¹⁹⁵ *Ibíd.*

4,8 y 16), se tiene que acercar el creyente amando al prójimo, ya que *“quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve”* (1 Jn., 4,20-21). Por eso, se puede afirmar que el amor es, precisamente, la clave de la dimensión moral del cristianismo.¹⁹⁶

5.- Aspectos éticos del cristianismo que contribuyen a una ética mundial

Los orígenes de la fe cristiana se encuentran en la fe judía. Sus inicios, por tanto, se encuentran en el Antiguo Testamento, que, según los cristianos, habría sido un período de preparación para la venida de Jesucristo. En él vendrían a cumplirse todas las promesas hechas por Dios, a través de los profetas, al pueblo judío. La vida, muerte y resurrección de Jesús, así como los inicios de las primeras comunidades cristianas, dan origen al Nuevo Testamento, que, junto al Antiguo, forman la Biblia cristiana.

Las experiencias acaecidas tras la muerte de Jesús animaron a sus discípulos más íntimos a rendir culto a Dios mediante él, algo extraordinario para que lo hiciesen judíos estrictamente monoteístas; y ésta es la razón por la que comúnmente la Iglesia cristiana termina las oraciones con la expresión “por Jesucristo nuestro Señor”.¹⁹⁷ Dadas las características peculiares de esta nueva religión, sus orígenes fueron difíciles y, hasta el siglo IV, no estuvo exenta de persecuciones y dificultades en un contexto hostil, pues el monoteísmo judío arraigado en Palestina y el politeísmo que practicaba el Imperio romano complicaban su desarrollo. Sin embargo, poco a poco se fue extendiendo hasta llegar a ser, en nuestros días, la religión más mayoritaria del mundo. Ronald Preston narra así su crecimiento:

“El cristianismo, que comenzó con un movimiento de reforma, asociado a una figura carismática de la campaña judía, rápidamente se convirtió en un movimiento predominantemente urbano al difundirse a lo largo de las grandes vías del Imperio

¹⁹⁶ O.C., pág. 284.

¹⁹⁷ Ronald Preston, “La ética cristiana”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág. 146.

romano. Pronto cesó la influencia judía directa (particularmente tras la caída de Jerusalén en manos de Roma en el año 70 d.C.) y aumentó la de la cultura helenística dominante, con su legado de la filosofía y la ética griega. Tras la caída de la propia Roma cuatro siglos después, el cristianismo se convirtió en heredero del desmoronado Imperio romano, y con el tiempo se integró íntimamente en las instituciones de una civilización, la civilización europea y la de sus extensiones posteriores en el 'nuevo mundo'. En la actualidad, el cristianismo se ha difundido en todo el mundo y esto plantea nuevas cuestiones doctrinales y éticas.

A lo largo de estos cambios, el cristianismo se ha escindido en 5 grandes tradiciones confesionales, cada una de las cuales ha conseguido cierta estabilidad y un estilo doctrinal y ético propio: 1) la ortodoxa, principalmente en la Europa oriental y Rusia; 2) la católico-romana, con mucho la más numerosa; 3) la luterana; 4) la calvinista o Reformada, que en el mundo anglosajón asumió la forma presbiteriana, congregacionista y baptista; 5) la anglicana, a la que hay que añadir el metodismo como un ramal mayor que el tronco. Además hay centenares de otras iglesias, algunas son históricas, como la Sociedad de Amigos o Cuáqueros y otras iglesias por la Paz, mientras que otras muchas son producto de este siglo, especialmente las iglesias africanas indígenas. El Movimiento Ecuuménico está aportando una mayor coherencia y comprensión mutua a la reflexión doctrinal y ética de estas variantes, aunque subsiste una considerable minoría antiecuuménica o hasta ahora no influida por este movimiento".¹⁹⁸

La ética cristiana tiene su punto de partida en la fe cristiana, y en el fomento de las buenas acciones se interesa por lo que a menudo se llama la "formación espiritual", que se cultiva mediante la oración privada y el culto público (incluyéndose en ambos casos la reflexión sobre la Biblia), así como mediante el diálogo con otros cristianos, a fin de que el creyente vaya formándose una conciencia recta conforme a los valores del cristianismo.

Lógicamente, las raíces de la ética cristiana están en el reconocimiento de Jesucristo como el Salvador, es decir, el enviado por Dios para ofrecer a la humanidad esperanza y luz en el camino que tiene que realizar para llegar a la meta definitiva, que consiste en una vida plena junto a Dios. Los evangelios, que narran la vida de Jesús, son, por tanto, el punto de referencia del que tiene

¹⁹⁸ O.C., págs. 147 y 148.

que partir toda ética cristiana. La vida y el mensaje de Jesús son la mejor guía del comportamiento moral cristiano.

Una vez hecha esta breve introducción, me dispongo a desarrollar los mismos aspectos éticos que he desarrollado en el capítulo anterior en relación al judaísmo, aunque esta vez referentes al cristianismo, y que contribuyen a una ética mundial. Estos aspectos serán los siguientes: ética del amor y de la compasión, ética de la justicia y la responsabilidad social, y ética de la paz.

5.1.- Ética del amor y de la compasión

La doctrina cristiana afirma que hay un solo Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, todopoderoso y creador de las cosas visibles e invisibles, y también creador, en cada hombre, del alma espiritual e inmortal. Este Dios único es tan absolutamente uno en su santísima esencia como en todas sus demás perfecciones: en su omnipotencia, en su ciencia infinita, en su providencia, en su voluntad y en su caridad. Él es el que es, como Él mismo reveló a Moisés (Éx. 3,14); Él es Amor, como dice la 1ª carta de Juan (1 Juan 4,8). Así, según el cristianismo, estos dos nombres, Ser y Amor, expresan inefablemente la misma divina esencia de Aquel que quiso manifestarse a sí mismo a nosotros y que, habitando la luz inaccesible, está en sí mismo sobre todo nombre y sobre todas las cosas e inteligencias creadas.

La creación del mundo y de los seres humanos es, por tanto, a la luz del cristianismo, obra del amor de Dios, y “puesto que el amor es el propósito final de Su interacción con la humanidad, incluyendo la misma Revelación que Él ha hecho, y es un amor sin medida más allá de la comparación, el amor puede ser considerado como la característica más específica de Su ser. El amor es Su naturaleza y, por lo tanto, un nombre apropiado para Él”.¹⁹⁹

¹⁹⁹ M. Cerini, *God Who Is Love* (New York, New City Press, 1992), pág 9.

Jesús de Nazaret, durante su vida pública, trata de hacer presente a este Dios Amor mediante sus enseñanzas y sus acciones. Su predicación del amor, incluso a los enemigos, y la compasión que mostró hacia todas aquellas personas que tenían necesidad o eran injustamente tratadas por el sistema lo demuestran. Él pone el amor por encima de la ley afirmando que las leyes están hechas para el hombre y no al revés. Su moral del amor le lleva a predicar como el mandamiento más importante el de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo. Pero no sólo de palabra, pues su amor por los demás, especialmente por los que sufren, le llevó a tomar partido por ellos, ganándose la enemistad de las personas influyentes de aquella sociedad, a los que incomodaba su denuncia de las injusticias y de las leyes que oprimían al hombre. Esta actitud le llevó a la muerte, aunque antes, en una cena de despedida, encargó a sus discípulos más próximos que se amaran los unos a los otros como él les había amado.

Los primeros cristianos, siguiendo las enseñanzas del Maestro, practicaron el amor al prójimo y siguieron su causa a pesar de encontrar serias dificultades para ello. En este apartado analizaré, de forma detallada, de qué forma ejerció Jesús el amor y la compasión durante su vida pública y la influencia que dejó esta práctica entre sus seguidores, los primeros cristianos.

5.1.1.- El Dios que anuncia Jesús se revela como un Padre que ama a sus criaturas

El concepto bíblico de creación es una novedad que ha alumbrado la fe judía. La idea de creación del mundo por parte de Dios en la fe judía se remonta a los tiempos más antiguos, y después se expresaría por escrito en los relatos del Génesis y en otros textos del Antiguo y Nuevo Testamentos. El dato de la creación dominó el pensamiento israelita mucho antes de que se formaran esos textos.

Los judíos llegan a la idea de creación por reflexión. La fe judía nace a partir de un descubrimiento de Dios en la historia de Israel. Dentro de la

comunidad israelita se ha ido descubriendo cada vez más claramente que el Dios manifestado en los acontecimientos de su historia es necesariamente el Señor de la realidad y, por tanto, su creador. La creación del mundo es entendida como la primera gran comunicación de Dios, el primer don radical que Dios hace de sí mismo, porque, en la creación, Dios crea la vida amorosamente, especialmente al hombre. Por tanto, según esta creencia que comparten el judaísmo y el cristianismo, la creación es el punto de partida del plan salvador de Dios, que luego será llevado adelante mediante la comunicación de Dios a la comunidad judía para que, a través de ella, llegue a todos los pueblos.

En el relato de la creación del mundo en el libro del Génesis (Gén. 1,1-31;2,1-4^a) se observa una jerarquía y un orden durante los seis días en que simbólicamente Dios crea el mundo. Es una creación piramidal de forma progresiva que culmina con la formación del hombre, que dominará sobre los demás seres creados. El cosmos aparece como una pirámide cuyo vértice es el hombre. Toda la graduación de los seres procede y depende de Dios. La fe cristiana sostiene que, en la creación del mundo y del hombre, Dios ofreció el primero y universal testimonio de su amor todopoderoso y de su sabiduría.

En el Antiguo Testamento se pueden encontrar ejemplos donde se concibe la vida como fruto del amor de Dios. El salmo 8, por ejemplo, dice lo siguiente: *“Al ver el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado; (digo) ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que de él te cuides?. Lo hiciste inferior a un dios, coronándolo de gloria y esplendor, le diste el dominio sobre las obras de tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies”*. (Sal. 8, 4-7). A su vez, el profeta Jeremías dice que Dios ha amado a los seres humanos con un amor eterno (Jer. 31,3).

Mahnaz Heydarpoor, haciendo una reflexión sobre el amor divino en el cristianismo, sostiene que el amor de Dios por la humanidad se ha manifestado en toda la existencia e historia de los seres humanos. Su amor se manifiesta en la creación de los seres humanos. Su amor se manifiesta en la llamada a Abraham para el pacto del Sinaí, en todas sus intervenciones en la historia de

Israel, en su constante presencia en medio de su pueblo y en la continua congregación de su pueblo después de cada caída. Pero el punto máximo del amor de Dios por la humanidad se demuestra al entregarse a través de su Hijo. Según el evangelista Juan, “*de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su hijo unigénito*” (Juan 3,16).²⁰⁰

El filósofo Karl Jaspers, haciendo referencia al concepto de Dios que muestra Jesús, lo expresa así:

“El Dios de Jesús, que es el Dios de la Biblia, no es ya uno de los dioses de Oriente de los que en un tiempo provino Yahveh, que lentamente perdió los rasgos orientales de crueldad y aidez de víctimas en el profundo concepto de sacrificio de los profetas, que pronuncian su última palabra con Jesús. Ese Dios tampoco es una de las estupendas figuras míticas que personifican y, así, exaltan y guían las fuerzas primarias de la condición humana, tales como Atena, Apolo, sino el Uno, el que está allende de toda imagen, de toda forma. Pero no es un simple poder universal, la Razón cósmica de la filosofía griega, sino persona activa; ni el insondable Ser, con el cual llega a unirse místicamente el hombre cuando se sume en la meditación, ni el radicalmente Otro, en quien se puede creer, pero que no admite ser contemplado. Es la absoluta trascendencia, lo que es antes y fuera del mundo, el creador del mundo. Con referencia al mundo y el hombre es voluntad: ‘Él ordena, y lo ordenado tiene lugar; manda, y lo mandado está ahí’. Impenetrable en cuanto a su designio, es objeto de fe incondicional y obediencia. Es el juez ante el cual el hombre está al desnudo hasta en sus más recónditos pensamientos y tiene que rendir cuentas. Es el Padre que ama y perdona, ante el cual el hombre se sabe hijo de Dios. Dios es celoso y duro y, a la vez, misericordioso y benévolo. Reina desde la lejanía, está infinitamente lejos; y al mismo tiempo muy próximo, hablando e imperando en el corazón humano. Es el Dios vivo y personal, no es inasible y silencioso, como el ser Uno concebido por la especulación filosófica”.²⁰¹

Jesús hereda el concepto de Dios de la tradición judía, aunque, a diferencia de ésta, en la que Yahveh se había mostrado como el “innombrable”, tal como se había revelado a Moisés (Éx. 3,14), e interpretando con ello los

²⁰⁰ Mahnaz Heydarpoor, *El concepto del amor en el cristianismo y el islam* (Qom-República islámica de Irán, Edición: Elhame Shargh, 2004), págs. 45 y 46.

²⁰¹ Karl Jaspers, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente* (Madrid, Ed. Tecnos, 2001), pág. 130.

judíos que a Dios no se le podía limitar con ningún sustantivo, él afirma que Dios es Padre. A este respecto, Carlos Díaz dice: “El Hijo, Jesús, ha revelado que Dios es Padre; no lo es sólo en cuanto Creador, es eternamente Padre en relación a su Hijo Único, que recíprocamente sólo es Hijo en relación a su Padre (*Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar* - Mt. 11,27). Jesús llama a Dios Padre *Abba* (Mc. 14,36), palabra con la que un niño se dirigía con toda familiaridad y confianza a su padre, a su papá”.²⁰²

Los profetas del Antiguo Testamento, refiriéndose al amor de Dios, llegan a decir que Dios quiere a su pueblo apasionadamente, “celosamente”, como quiere el marido a su esposa infiel. Aunque de modo simbólico, llegan a decir que la alianza de Dios con su pueblo se muestra como la de un matrimonio, y la apostasía del pueblo como un adulterio; pero también existen textos en el Antiguo Testamento donde se compara el amor de Dios con el de los padres a los hijos.²⁰³ De esta forma, se puede afirmar que lo verdaderamente novedoso de Jesús no es su concepción del amor de Dios, presente ya en la religión judía, sino su atrevimiento a llamarle *Abba*, su lenguaje a la hora de hablar de Él y, sobre todo, la forma en que vive su relación con Él.

Algunos ejemplos de los evangelios indican que la noción del amor paternal de Dios es muy significativa en Jesús, pues compara el amor de Dios por la humanidad con el de un padre por sus hijos. Se puede observar cuando Jesús enseña a sus discípulos a orar diciendo: “*Padre Nuestro que estás en los cielos...*” (Mat. 6,9), o cuando les dice que el Padre que está en los cielos es el que “*hace salir el sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos*” (Mat. 5,45). Otros ejemplos de este amor paternal se pueden encontrar en los siguientes pasajes: cuando Jesús dice que hay que buscar lo esencial porque ya sabe el Padre celestial cuáles son las necesidades de cada uno (Mat. 6,32); cuando dice que se ha cumplido la profecía de Isaías donde se anuncia la buena noticia a los pobres, la liberación a los cautivos, la

²⁰² Carlos Díaz, *Manual de historia de las religiones* (Bilbao, Ed. Descleé de Brouwer, 1997), pág. 452.

²⁰³ Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones* (Madrid. Ed. Libros Europa, 1987), págs. 121 y 122.

recuperación de la vista a los ciegos, la libertad a los oprimidos y un año de gracia del Señor (Lc. 4, 18-19); cuando habla de que Dios acoge a los pecadores y de que hay más alegría en el cielo por un pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse (Lc. 15, 1-7); o cuando cuenta la parábola del hijo pródigo, comparando a Dios con el padre que recibe a su hijo menor con los brazos abiertos después de que éste le había pedido su parte de la herencia para abandonarle y despilfarrarla lejos (Lc. 15, 11-32).

5.1.2- El amor al prójimo en el cristianismo

Tal y como se ha visto en el apartado anterior, el cristianismo sostiene que Dios mismo es amor y crea el mundo por amor. Este Dios cristiano se presenta como un Padre amoroso que, en un momento de la historia, envía a su Hijo (Jesús) a compartir su vida con el hombre. “El Padre muestra su único amor por el Hijo, transmitiéndole su propia gloria, y el Hijo demuestra su amor por el Padre obedeciendo sus órdenes para demostrar el amor supremo por los discípulos por medio de su resurrección.”²⁰⁴ Luego, los discípulos mostrarán su amor siguiendo el mandato de Jesús de amarse los unos a los otros como él los ha amado (Juan 15,12).

El amor cristiano no está limitado a ninguna clase o grupo de gente. Es un amor que supera todas las barreras sociales y religiosas para ver al prójimo en el otro, especialmente en el que sufre. La parábola del buen samaritano describe bien hasta donde se extiende el mandamiento del amor:

“Se levantó entonces un maestro de la ley y le dijo (a Jesús) para tenderle una trampa:

- Maestro, ¿qué debo hacer para alcanzar la vida eterna?.

Jesús le contestó:

- ¿Qué está escrito en la ley?, ¿Qué lees en ella?.

El maestro de la ley respondió:

²⁰⁴ Mahnaz Heydarpoor, *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*, pág. 57.

- *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente; y a tu prójimo como a ti mismo.*

Jesús le dijo:

- Has respondido correctamente. Haz eso y vivirás.

Pero él, queriendo justificarse, preguntó a Jesús:

- ¿Y quién es mi prójimo?.

Jesús le respondió:

- Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos salteadores que, después de desnudarlo y golpearlo sin piedad, se alejaron dejándolo medio muerto. Un sacerdote bajaba casualmente por aquel camino y, al verlo, se desvió y pasó de largo. Igualmente un levita que pasó por aquel lugar, al verlo, se desvió y pasó de largo. Pero un samaritano que iba de viaje, al llegar junto a él y verlo, sintió lástima. Se acercó y le vendó las heridas, después de habérselas curado con aceite y vino; luego lo montó en su cabalgadura, lo llevó al mesón y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al mesonero, diciendo: `Cuida de él, y lo que gastes de más te lo pagaré a mi vuelta'. ¿Quién de los tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?.

El otro contestó:

- El que tuvo compasión de él.

Jesús le dijo:

- Vete y haz tú lo mismo" (Lc. 10, 25-37).

Para un judío, la cuestión de quién es el prójimo tenía una respuesta clara en la ley: es todo miembro del pueblo de Dios (Éx. 20, 16-17; 21, 14.18.35; Lev. 19, 13-18). En esta parábola, sin embargo, toda persona que se aproxime a los demás con amor es el verdadero prójimo, aunque sea extranjero, extraño y alguien inesperado e incluso despreciado, porque entre los samaritanos y los judíos existía cierta hostilidad.

En el Nuevo Testamento, el amor representa una noción central acerca de las relaciones entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí. La noción del pacto del Antiguo Testamento da lugar a la de la paternidad y la de la hermandad. Aunque en la tradición hebrea ya se acentuaba el amor de Dios por los seres humanos y el amor que éstos tenían que tener a Dios y al prójimo, como se ha visto en el capítulo anterior, Jesús pone un especial énfasis al hablar cuando se refiere al amor al prójimo. Él sigue la tradición judía

que afirma que hay que amar a Dios por encima de todo (Shema Israel), pero advierte que también es importante amar al prójimo como a uno mismo. Igual que antes se ha visto en el pasaje de Lucas (Lc. 10, 25-28), las siguientes perícopas de Marcos y Mateo dan prueba de ello:

“Un maestro de la ley que había oído la discusión y había observado lo bien que les había respondido, se acercó y le preguntó:

- ¿Cuál es el mandamiento más importante?.

Jesús contestó:

- El más importante es éste: *Escucha Israel, el señor nuestro Dios es el único Señor. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas*. El segundo es éste: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*. No hay otro mandamiento más importante que éstos.

El maestro de la ley le dijo:

- Muy bien, Maestro. Tienes razón al afirmar que *Dios es único y que no hay otro fuera de él; y que amarlo con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo* vale más que todos los holocaustos y sacrificios.

Jesús, viendo que había hablado con sensatez, le dijo:

- No estás lejos del reino de Dios.

Y nadie se atrevía ya a seguir preguntándole” (Mc. 12, 28-34).

“Cuando los fariseos oyeron que había tapado la boca a los saduceos, se reunieron, y uno de ellos, experto en la ley, le preguntó para ponerlo a prueba:

- Maestro, ¿cuál es el mandamiento más importante de la ley?.

Jesús le contestó:

- *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente*. Este es el primer mandamiento y el más importante. El segundo es semejante a éste: *Amarás al prójimo como a ti mismo*. En estos dos mandamientos se basa toda la ley y los profetas” (Mt. 22, 34-40).

En estos pasajes, que se encuentran en los tres evangelios sinópticos, Jesús menciona el mandamiento del amor por el prójimo junto con el mandamiento del amor hacia Dios, que era el mayor mandamiento y el más elevado (véase, por ejemplo, Dt. 6, 4-5 y Lv. 19, 17-18). Pero este “énfasis de Jesús en el amor de Dios y el amor al prójimo como los dos mandamientos

principales no debe considerarse un rechazo de la ley y de la necesidad de ser obediente a ella. Ciertamente, lo que parece que sugiere Jesús es que su pueblo debe cumplir todos los requerimientos legales, pero al mismo tiempo deben comprender que el punto central de todo y la única forma de alcanzar una verdadera piedad es amando a Dios y al prójimo”.²⁰⁵ Así, se puede decir que Jesús introdujo el espíritu de la ley, del cual “*depende toda la ley y los profetas*” (Mt. 22,40), como un espíritu de amor por Dios y por el prójimo.

Jesús no se salta la ley judía, sino que transfiere los postulados tradicionales de amor a Dios y al prójimo a la nueva realidad que anuncia: el reinado de Dios, que se manifiesta ya en la realidad del amor, que es su señal. “El individuo no puede por sí solo participar del Reino de Dios; se trata de alcanzarlo con el otro. Amar a Dios es amar al prójimo. Por eso, la vida en el mundo alcanza la plenitud de su sentido por la vida del amor, que es la señal del Reino de Dios”,²⁰⁶ donde el amor a Dios y el amor al prójimo están inseparablemente ligados entre sí.

El apóstol Pablo también insiste en estos planteamientos, reduciendo toda la ley a amar al prójimo. En su carta a los Romanos dice: “*Con nadie tengáis deudas, a no ser la del amor mutuo, pues el que ama al prójimo ha cumplido la ley. En efecto, los preceptos ‘no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás’, y cualquier otro que pueda existir, se resume en éste: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’. El que ama no hace mal al prójimo; en resumen, el amor es la plenitud de la ley*”. (Rom. 13, 8-10). También en la carta a los Gálatas afirmará que “*toda la ley se cumple si se cumple este precepto: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’* (Gál. 5,14).

Un texto muy representativo del Nuevo Testamento es el himno al amor, también de San Pablo:

“Aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor, soy como campana que suena o címbalo que retíne. Y aunque tuviera el don de

²⁰⁵ O.C., pág. 36.

²⁰⁶ Karl Jaspers, *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*, pág. 118.

hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia; y aunque mi fe fuese tan grande como para trasladar montañas, si no tengo amor, nada soy. Y aunque repartiera todos mis bienes a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo amor, de nada me sirve.

El amor es paciente y bondadoso; no tiene envidia, no orgullo, ni jactancia. No es grosero, ni egoísta; no se irrita ni lleva cuentas del mal; no se alegra de la injusticia, sino que encuentra su alegría en la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo aguanta.

El amor no pasa jamás. Desaparecerá el don de hablar en nombre de Dios, cesará el don de expresarse en un lenguaje misterioso, y desaparecerá también el don del conocimiento profundo. Porque ahora nuestro saber es imperfecto, como es imperfecta nuestra capacidad de hablar en nombre de Dios; pero cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto. Cuando yo era niño, hablaba como niño, razonaba como niño; al hacerme hombre, he dejado las cosas de niño. Ahora vemos por medio de un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara. Ahora conozco imperfectamente, entonces conoceré como Dios mismo me conoce. Ahora subsisten estas tres cosas: la fe, la esperanza, el amor, pero la más excelente de todas es el amor” (1Cor. 13, 1-13).

Aquí se exhorta a los cristianos de Corinto a vivir en el amor, porque sin amor hasta las mejores cosas se reducen a la nada, ya que es el manantial de todos los bienes. El amor a que se refiere San Pablo no es el tipo de amor pagano basado en su carga de instintos carnales e intereses materiales, sino que el amor cristiano es un amor sin límites como el que quiso mostrar Jesús durante su vida para dar a conocer sus enseñanzas sobre el amor de Dios. Lo expresará de forma tajante en su carta a los filipenses, donde les anima a vivir el amor cristiano de forma humilde y servicial, evocando el ejemplo de Jesús:

“Si de algo vale una advertencia hecha en nombre de Cristo, si de algo sirve una exhortación nacida del amor, si vivimos unidos en el espíritu, si tenéis un corazón compasivo, dadme la alegría de tener los mismos sentimientos, compartiendo un mismo amor, viviendo en armonía y sintiendo lo mismo. No hagáis nada por rivalidad o vanagloria; sed, por el contrario, humildes y considerad a los demás superiores a vosotros mismos. Que no busque cada uno sus propios intereses, sino los de los demás. Tened, pues, los sentimientos que corresponden a quienes están unidos a Cristo Jesús. El cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres. Y en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la

muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre, para que ante el nombre de Jesús doble la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre” (Flp. 2, 1-11).

Desde la idea cristiana de que Dios es amor y desde la experiencia del amor de Jesús por los hombres hasta la muerte, no es exagerado afirmar que “el amor en el cristianismo se convierte en el patrón de reglamentación, y cuando existe un conflicto de deberes, debe dársele prioridad al amor”²⁰⁷, así como que, en relación a la espiritualidad, “el amor es tan importante que todo el viaje místico o espiritual es visto como un viaje de amor”.²⁰⁸ Según San Juan, Dios se ha revelado en su Hijo como un padre que ama a sus criaturas. Su actividad más específica es el amor. Por eso, llega incluso a decir que el amor procede de Dios porque Él es Amor:

“Queridos míos, amémonos los unos a los otros, porque el amor procede de Dios. Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor. Dios nos ha manifestado el amor que nos tiene enviando al mundo a su Hijo único, para que vivamos por él. El amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó a nosotros, y envió a su Hijo para librarnos de nuestros pecados.

Queridos míos, si Dios nos ha amado así, también nosotros debemos amarnos unos a otros. Nadie ha visto jamás a Dios; si nosotros nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su perfección. En esto conocemos que permanecemos en Él, y Él en nosotros: en que Él nos ha dado su Espíritu. Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo. Si uno confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios. Y nosotros hemos conocido y creído en el amor que Dios nos tiene.

Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios en él. Nuestro amor alcanza la plenitud cuando esperamos confiados el día del juicio, porque también nosotros compartimos en este mundo su condición. En el amor no hay lugar para el temor. Al contrario, el amor perfecto echa fuera el temor, porque el temor supone castigo, y el que teme no ha logrado la perfección en el amor. Nosotros debemos amarnos, porque Él nos amó primero. Si alguno dice: ‘Yo amo a Dios’, y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a

²⁰⁷ Mahnaz Heydarpoor, *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*, pág. 34.

²⁰⁸ *Ibíd.*

quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y nosotros hemos recibido de Él este mandato: que el que ama a Dios, ame también a su hermano” (1Jn 4, 7-21).

El amor al prójimo pasa a ser, según Juan, el criterio verificador del amor a Dios. El hombre debe, por supuesto, amar a Dios, pero debe sobre todo amar al prójimo. Esta práctica del amor al prójimo da lugar al amor mutuo que trataban de practicar los miembros de las primeras comunidades cristianas:

“Los que habían sido bautizados perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones. Todos estaban impresionados, porque eran muchos los prodigios y señales realizados por los apóstoles. Todos los creyentes vivían unidos y lo tenían todo en común. Vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según las necesidades de cada uno. Unánimes y constantes, acudían diariamente al templo, partían el pan en las casas y compartían los alimentos con alegría y sencillez de corazón; alababan a Dios y se ganaban el favor de todo el pueblo. Por su parte, el Señor agregaba cada día a los que se iban salvando al grupo de los creyentes” (Hch. 2, 42-47).

Termino este apartado con la epístola a Diogneto, un texto de referencia del siglo II que describe cómo vivían los primeros cristianos y que resulta llamativo por las dificultades que tenían para llevar a cabo su forma de vida:

“Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla, ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás..., sino que habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria y toda patria tierra extraña... Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y de todos son perseguidos. Se los desconoce y se los condena. Se los mata y en ello se les da la vida. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo. Son deshonrados y en las mismas deshonras son glorificados. Se los maldice y se los declara justos. Los vituperan y ellos bendicen. Se les injuria y ellos dan honra. Hacen bien y se los castiga como

malhechores; castigados de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Por los judíos se les combate como a extranjeros; por los griegos son perseguidos y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben decir el motivo de su odio”.²⁰⁹

5.1.3.- El amor incondicionado, incluso a los enemigos, y el respeto al prójimo en la predicación de Jesús

La universalidad del mandato cristiano de amar al prójimo alcanza toda su fuerza en la exigencia de amar a los enemigos. En la tradición judía, el odio al enemigo estaba expresamente mandado en los manuscritos del Mar Muerto y en el extra-bíblico Libro de los Jubileos. En el Antiguo Testamento no hay ningún texto que ordene expresamente el odio a los enemigos, pero el mandamiento del amor al prójimo podía suponer la exclusión de los enemigos.²¹⁰ El prójimo no se entendía en el sentido de congénere, sino de pariente, de hombre cercano, de miembro del grupo: *“No andarás difamando a tus conciudadanos... No odiarás a tu hermano... No te vengues ni guardes rencor a los hijos de tu pueblo; mas amarás a tu prójimo como a ti mismo* (Lev. 19, 16-18). De esta forma, en el Antiguo Testamento, el amor al prójimo como a sí mismo constituía la experiencia de la solidaridad de grupo, pero sólo el pariente o el ser cercano tenía que ser tratado como otro “yo”. La fraternidad para con unos implicaba siempre la enemistad para con otros.²¹¹

Jesús amplía el concepto de prójimo hasta el punto de abarcar a los enemigos. Dos textos evangélicos de Lucas y Mateo lo muestran con claridad:

“Pero a vosotros que me escucháis os digo: amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, ofrécele también la otra; y a quien te

²⁰⁹ J. Quaesten, *Patrología* (Madrid, BAC, 1968), pág. 247.

²¹⁰ Albert Nolan, *¿Quién es este hombre? – Jesús antes del cristianismo* (Maliaño – Cantabria, Ed. Sal. Terrae, 1981), págs. 101 y 102.

²¹¹ *Ibid.*

Obviamente, el judaísmo tardío da lugar a una evolución en el concepto de prójimo alcanzando valor universal y, por tanto, sin excluir a nadie, tal y como ha quedado reflejado en el capítulo anterior de esta tesis.

quite el manto, no le niegues la túnica. Da a quien te pida, y a quien te quita lo tuyo no se lo reclames. Tratad a los demás como queréis que ellos os traten a vosotros. Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?. También los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis?. También los pecadores se prestan entre ellos para recibir lo equivalente. Vosotros amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperar nada a cambio; así vuestra recompensa será grande, y seréis hijos del Altísimo. Porque Él es bueno para los ingratos y malos. Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso” (Lc. 6, 27-36).

“Habéis oído que se dijo: *Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo*. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen. De este modo seréis dignos hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos. Porque, si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa merecéis?. ¿No hacen también eso los publicanos?. Y si saludáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más?, ¿no hacen lo mismo los paganos?. Vosotros sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt. 5, 43-48).

De la lectura de estas enseñanzas de Jesús se pueden extraer diversas conclusiones:

- La contradicción natural existente entre “prójimo” y “enemigo”, entre “íntimos” y “extraños”, es superada de tal forma que los enemigos se convierten en parientes y los extraños en íntimos.
- La solidaridad de grupo (amar a quienes le aman a uno) no es ninguna virtud. Es lo que ocurre entre los pecadores. Jesús apela a una especie de solidaridad con la humanidad, a una experiencia no excluyente que no depende de la reciprocidad porque incluye incluso a quienes nos odian, nos persiguen o nos tratan mal.
- El amor cristiano, al extenderse a todos los hombres, incluidos los enemigos, es necesariamente misericordioso, como también señala el texto de Lucas. Los dos textos (Lc. y Mt.) ponen como fundamento del obrar y del actuar el amor del Padre.

- El texto de Lucas incluye la regla de oro: “Tratad a los demás como queréis que ellos os traten a vosotros”, la cual existía ya en la literatura y en la tradición oral judía, aunque Jesús aquí la subordina al principio del amor incondicionado.
- En el Antiguo Testamento ya existían casos en que se perdonaba al enemigo (1 Sam. 24, 1ss; Sal. 7,5; Prov. 24,17; etc.). Sin embargo, Jesús eleva el amor, incluido a los enemigos, a imperativo moral universal, de donde se deriva el perdón. Dar pruebas de amor a aquel de quien se han recibido injurias solía ser improcedente (2 Sam. 19,7), mientras que Jesús apela al perdón como signo del amor que hay que tener hasta a los que nos injurian.
- La ética de Jesús tiene como punto de partida el amor inquebrantable e ilimitado al prójimo, teniendo como referencia al Padre, que hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos y pecadores. Esta bondad del Padre tiene que ser una norma universal para el hombre que no se inmuta ante el odio, las persecuciones o la ignorancia.
- El amor del que habla Jesús es incondicionado y, por tanto, el que lo da no necesita ser correspondido o recibir una recompensa. Es un amor que no se altera ni por el odio que se pueda recibir ni por el afecto con que se puede esperar ser recompensado. El amor se da sin más; va más allá del mundo de las exigencias y las reclamaciones, de los derechos y los deberes o de algo que se debe a los demás, como ve claramente San Pablo cuando dice: “No estéis en deuda con nadie, sino amaros los unos a los otros” (Rom. 13,8). No se ama, en fin, por obligación o por lo que se espera recibir, aunque también sea amor.
- El amor también implica generosidad y solidaridad: *Da a quien te pida, y a quien te quita lo tuyo no se lo reclames; haced bien y prestad sin esperar nada a cambio*. Este amor a que se refiere Jesús lleva a la compasión por los seres humanos a imitación del Padre, que es generoso con justos e injustos. De ahí lo de que hay que ser misericordiosos y perfectos como lo es el Padre.

He resaltado lo que me ha parecido más significativo de los dos textos de Lucas y Mateo, aunque se podrían seguir extrayendo conclusiones de la riqueza ética que incluyen. Jesús, en su predicación, apela de forma clara a una solidaridad amorosa que no excluya a nadie en absoluto. Esta solidaridad con la humanidad es la actitud que debe anteceder a cualquier otro tipo de solidaridad o de amor: *“Si alguno quiere venir conmigo y no está dispuesto a renunciar a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, hermanos y hermanas, e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío. El que no carga con su cruz y no viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío”* (Lc. 14, 26-27). En palabras de Albert Nolan, “ir a Jesús o seguirle significa acompañarle al Reino. Hacerse discípulo es una forma alternativa de expresar la idea de entrar en el reino”.²¹² Lo que Jesús exige es que la solidaridad de grupo de la familia sea reemplazada por una más fundamental solidaridad con toda la humanidad. Los discípulos han *“dejado casa, o mujer, o hermanos, o padres, o hijos por el Reino de Dios”* (Lc. 18,29). La solidaridad familiar no puede obstaculizar a la nueva solidaridad que caracteriza el Reino.²¹³

Jesús deja de lado la habitual solidaridad familiar para que “los que le rodeaban” se convirtieran en sus “hermanos, hermanas y madres” (Mc. 3, 31-35), de tal forma que quien acogiera a uno de ellos, le acogiera a él (Mt. 10,40; Mc. 9,37) y lo que se hiciera al más pequeño de ellos se le hiciera a él (Mt. 25, 40-45).

El amor de Jesús no se realiza cumpliendo leyes. Jesús rechaza el legalismo, pero no para estar al margen de la ley, sino que va más allá tratando de alcanzar el origen desde el cual se cumple y surge la ley. Por eso, llega a decir: *“El sábado se ha hecho para el hombre y no el hombre para el sábado”* (Mc. 2,27). La moral de Jesús supera la ley, porque es la moral del corazón, la moral del amor y de la compasión, con todo lo que conlleva de bondad, perdón, solidaridad, generosidad, justicia, paz, etc. Incluso la práctica de los ritos religiosos no puede sustituir a esta ética del corazón: *“Así pues, si en el momento de llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo*

²¹² O.C., pág. 103.

²¹³ *Ibíd.*

contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda” (Mt. 5, 23-24). Jesús critica con total libertad el simple ritual y la mera legalidad, que llevan a la hipocresía, porque “su fundamento no es la ley, sino el amor. Pero éste no destruye ninguna ley verdadera, sino que la encuadra y circunscribe”.²¹⁴ Así, en Mateo 5, 17-20, dice durante el sermón de la montaña:

“No penséis que he venido a abolir las enseñanzas de la ley y los profetas; no he venido a abolirlas, sino a llevarlas hasta sus últimas consecuencias. Porque os aseguro que mientras duren el cielo y la tierra la más pequeña letra de la ley estará vigente hasta que todo se cumpla. Por eso, el que descuide uno de estos mandamientos más pequeños y enseñe a hacer lo mismo a los demás, será el más pequeño en el reino de los cielos. Pero el que los cumpla y enseñe, será grande en el reino de los cielos. Os digo que si no sois mejores que los maestros de la ley y los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos”.

También en Lucas 16, 15-17 podemos encontrar, refiriéndose a los fariseos:

“Vosotros queréis pasar por hombres de bien ante la gente, pero Dios conoce vuestros corazones; porque, en realidad, lo que parece valioso para los hombres es despreciable para Dios. La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia la buena noticia del reino de Dios, aunque todos se opongan violentamente. Pero antes desaparecerán el cielo y la tierra que pierda valor una sola coma de la ley”.

En efecto, Jesús no pretende abolir la ley, sino llevarla a cumplimiento y superarla. “De esta forma, cuando Jesús es considerado como un maestro de ética, es claro que fue más reformador de la tradición hebrea que un innovador radical”.²¹⁵ Mientras que los judíos ponían especial énfasis en interpretar la ley al pie de la letra, el Evangelio presenta a Jesús criticando esta rectitud y haciendo hincapié en el espíritu de la ley, del cual “*depende toda la ley y los profetas*” (Mt. 22,40) y que está basado en el amor a Dios y al prójimo. Según él, hay que cumplir la ley, pero el amor la supera y se sitúa por encima de ella,

²¹⁴ Karl Jaspers, *Los hombres decisivos* (Madrid, Ed. Tecnos, 1996), pág. 206.

²¹⁵ Mahnaz Heydarpoor, *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*, pág. 35.

subordinándola si es preciso: *“El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado”* (Mc. 2,27).

Este amor que predica Jesús, al ser incondicionado, no espera recompensas. Es cierto que hay pasajes que hablan de ellas, pero no se refieren a recompensas que se reciben por haber realizado méritos, sino que tienen que ver más con la dimensión espiritual, “como el de Mateo 19,29, donde se identifican con la vida eterna, o el de Lucas 18,22, donde son un tesoro en el cielo, y en especial la felicidad en el Sermón de la Montaña, ‘Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios’ (Mt. 5,8). (...) En el Reino de Dios sólo hay una recompensa, tanto si, como en la parábola de los obreros de la viña, habéis trabajado todo el día o comenzado a la hora undécima (Mt., 20, 1 ss.). El nervio de la enseñanza va en pos del olvido de uno mismo que da lugar a una bondad de la que uno no es consciente. (...) Jesús se pronunció severamente en contra de la bondad consciente de sí misma (véase Lc. 18, 9 ss.)”.²¹⁶ Se podría hablar aquí de que las enseñanzas de Jesús tienen que ver con la práctica de una bondad desinteresada, de tratar de hacer el bien sin esperar nada a cambio, y de que la única recompensa que se podría recibir estaría en el plano espiritual y de los sentimientos.

El respeto al prójimo tiene, al igual que el amor desinteresado, especial importancia en la predicación de Jesús. El siguiente discurso de Jesús es significativamente revelador:

“No juzguéis, y Dios no os juzgará; no condenéis, y Dios no os condenará; perdonad, y Dios os perdonará. Dad, y Dios os dará. Os verterán una buena medida, apretada, rellena, rebosante; porque con la medida con que midáis, Dios os medirá a vosotros.

Les puso este ejemplo:

¿Puede un ciego guiar a otro ciego?. ¿No caerán ambos en el hoyo?. El discípulo no es más que su maestro, pero el discípulo bien formado será como su maestro. ¿Cómo es que ves la mota en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga que hay en el tuyo?. ¿Y cómo puedes decir a tu hermano: ‘Hermano, deja que te

²¹⁶ Ronald Preston, “**La ética cristiana**”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, págs. 151 y 152.

saque la mota que tienes en el ojo', cuando no ves la viga que hay en el tuyo?. Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces verás bien para sacar la mota del ojo de tu hermano" (Lc. 6, 37-42).

Una forma de respetar al prójimo es no juzgándole a la ligera por sus actitudes sin saber las motivaciones profundas que le llevan a ellas. En este pasaje se da una paradoja: por una parte, Jesús dice que no hay que juzgar al prójimo por la viga que cada uno tiene en el ojo, pero, por otra, afirma que, cuando uno se quite la viga, podrá sacar la paja del ojo de su hermano. Esto significa que en ese momento sí se podría juzgar. Por tanto, es evidente que en esta enseñanza se está haciendo una referencia a la capacidad que el ser humano tiene de perfeccionarse a sí mismo para después poder "juzgar" con rectitud. "Jesús no rechazó nunca la visión legalista que de la moral tuvo su pueblo (Mt. 19, 16-20; Mc. 10, 17-19; Lc. 18, 18-21); sin embargo, él avanzó una nueva ética poniendo la Ley en manos de la justicia de este mundo y abriendo, por otro lado, el espacio interior de la persona a una moral del amor (Mt. 19, 20 ss.; Mc. 10, 20 ss.; Lc. 18, 21 ss.) y del respeto al prójimo muchísimo más exigente".²¹⁷ Sus palabras de no "juzgar" y no "condenar" confirmarían que el amor y el respeto deben prevalecer sobre cualquier juicio imprudente que se pueda hacer al prójimo.

En la parábola del fariseo y el publicano (Lc. 18, 10-14) se puede observar cómo Jesús aprueba la actitud del publicano, que se juzga a sí mismo pidiendo el perdón de Dios, y rechaza la del fariseo, que se cree mejor que los demás y le da gracias por ello:

"También a unos, que presumían de ser hombres de bien y despreciaban a los demás, les dijo esta parábola:

Dos hombres subieron al templo a orar; uno era fariseo, y el otro publicano. El fariseo, erguido, hacía interiormente esta oración: 'Dios mío, te doy gracias porque no soy como el resto de los hombres: ladrones, injustos, adúlteros; ni como ese publicano. Ayuno dos veces por semana y pago los diezmos de todo lo que poseo'. Por su parte, el publicano, manteniéndose a distancia, no se atrevía ni siquiera a levantar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, diciendo: 'Dios

²¹⁷ José Aleu Benítez, *La ética de Jesús de Nazaret* (Barcelona, Ed. Clie, 2004), pág. 59.

mío, ten compasión de mí, que soy un pecador'. Os digo que éste bajó a su casa reconciliado con Dios, y el otro no. Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado".

El respeto por el prójimo merece que no se le juzgue injustamente, sin saber las motivaciones profundas que le llevan a actuar de determinada manera. "El juicio moral sobre la bondad o maldad del prójimo queda remitido al juicio de Dios, que es el único que conoce los sentimientos del corazón humano, debiendo provocar el silencio en quienes lo desconocen. Se trata, pues, de un juicio moral, no jurídico, no social".²¹⁸ Sin embargo, Jesús criticaba la conducta de las autoridades religiosas o civiles cuando lo veía necesario, ya que él se sentía capacitado para juzgar en nombre de Dios. Él conocía la Torá y se refería a ella en múltiples ocasiones, aunque sus interpretaciones de la Ley iban mucho más lejos que la que hacían los escribas y fariseos. Su autoridad al hablar de la Ley judía imitaba a la que ejercían los profetas, a diferencia de que éstos hablaban en nombre de Dios y Jesús en nombre propio, como si interpretara la voluntad de Dios. De ahí el que utilizara expresiones como: *"Habéis oído que se dijo..., pero yo os digo..."* (Mat. 5).

Ya se había visto anteriormente que el principio del amor incondicionado en la ética de Jesús se remite a la bondad del Padre; ahora se ha visto que el principio del respeto al prójimo se remite al juicio de Dios. No obstante, el no hacer juicios al prójimo por respeto no merma ni la moral personal ni la autoridad social. "El mensaje de Jesús se centró, sobre todo, en la santidad de la persona en su comunidad, dejando a la sociedad política, al César, lo que es del César".²¹⁹

En lo concerniente a las leyes religiosas, Jesús antepuso el precepto del amor a las prescripciones de la Ley tal y como la entendían los escribas y fariseos, e incluso no consideró prescripciones divinas aquellas que se oponían al amor y respeto al prójimo. Aquellos preceptos de la Ley judía que estaban basados en el amor al prójimo no los puso en duda, tales como los referidos al respeto a la vida (Mt. 5, 21 ss.), a la fidelidad conyugal (Mt. 5, 27

²¹⁸ O.C., pág. 64.

²¹⁹ O.C., pág. 65.

ss.), a la verdad (Mt. 5, 33 ss.) o el amor a los demás, incluso a los enemigos (Mt. 5, 43 ss.). En cambio, sí que se opuso al cumplimiento material de determinados preceptos legales cuando entraban en conflicto con un bien que él consideraba superior, como curar a los enfermos, satisfacer el hambre de las multitudes o de sus discípulos en día de sábado, subordinar las relaciones humanas a los ritualismos, comunicarse con los pecadores, etc.²²⁰ De ahí sus críticas a los escribas y fariseos por descuidar lo más decisivo de la Ley: la justicia, la misericordia y la rectitud (Mc. 12, 37-40; Mt. 23, 1-36 y Lc. 20, 45-47). En definitiva, la interpretación de la Ley, para Jesús, queda subordinada al amor y el respeto por el prójimo.

5.1.4.-El Dios cristiano tiene especial predilección por los pobres y los más desfavorecidos

Las gentes hacia las que Jesús dirigió su atención nos las refieren los evangelios con diversos términos: los pobres, los ciegos, los lisiados, los cojos, los leprosos, los hambrientos, los miserables, los que lloran, los pecadores, las prostitutas, los recaudadores de impuestos, los endemoniados (los poseídos por espíritus inmundos), los perseguidos, los pisoteados, los presos, todos los que trabajan y se sienten agobiados, la plebe que no sabe nada de la ley, las multitudes, los pequeños, los ínfimos, los últimos, los niños, las ovejas perdidas de la casa de Israel...²²¹ A estos sectores perfectamente definidos de la población los identifica Jesús como los pobres o los pequeños; para los fariseos, se trata de los pecadores o de la gentuza que no sabe nada de la ley.²²²

En los evangelios, la palabra “pobres” no hace referencia exclusivamente a los que tenían necesidad económica. Por supuesto que se incluía a los mendigos, que tenían que vivir de la caridad, pero éstos normalmente eran enfermos o imposibilitados que habían recurrido a la mendicidad porque no les

²²⁰ O.C., pág. 67.

²²¹ Albert Nolan, *¿Quién es este hombre? – Jesús antes del cristianismo*, págs. 39 y 40.

²²² J. Jeremías, *New Testament Theology*, vol 1: *The Proclamation of Jesus* (Londres, 1971), pág. 112.

era posible encontrar trabajo y no tenían familiares que los mantuvieran. De este modo, los sordos, los mudos, los ciegos, los cojos, los tullidos y los leprosos solían ser mendigos. Además, también se incluían las viudas y los huérfanos que no tenían a nadie que se ocupara de ellos y también dependían de la caridad. Asimismo, también se encontraban entre los pobres a nivel económico aquellos jornaleros no cualificados que solían estar sin trabajo, los campesinos que trabajaban en las granjas y los esclavos.²²³ Estos pobres no llegaban a morir de hambre, pero, aparte de padecer necesidades básicas, tenían que soportar la vergüenza y la ignominia de tener que mendigar, tal como dice el administrador de la parábola: *“mendigar me da vergüenza”* (Lc. 16,3). Estas personas económicamente pobres dependían totalmente de la caridad de los demás, encontrándose en el nivel más bajo de la escala social sin prestigio ni honor. Apenas se les consideraban seres humanos y sus vidas solían carecer de sentido. Es por esto que con el término “pobres” se incluye a todos los oprimidos que tenían que depender de la compasión de otros.

Otro grupo de marginados sociales eran los pecadores, que al desviarse de la ley y de las costumbres tradicionales de la burguesía eran considerados inferiores, como pertenecientes al populacho. Ellos pertenecían a la misma clase social que los pobres y, por eso, se podían incluir también en ese término. Entre ellos se contarían los que tenían una profesión pecaminosa e impura: las prostitutas, los recaudadores de impuestos, los ladrones, los pastores, los usureros y los jugadores. También pertenecerían al grupo de pecadores los que no pagaban el diezmo a los sacerdotes, los que no guardaban el año sabático o la pureza ritual y los que carecían de formación y desconocían las leyes que estaban en las Escrituras, pues no podían cumplirlas y se les consideraba gente desordenada e inmoral.²²⁴

Los pobres y los oprimidos estaban a merced de los escribas, quienes les imponían pesadas cargas legales y no hacían nada por aliviarles (Lc. 11,46). Además, les eran negados todos los derechos civiles, como tener cargos honoríficos o ser testigos en los juicios. A nivel religioso, se les excluía de las

²²³ Albert Nolan, *O.C.*, págs. 40 y 41.

²²⁴ *O.C.*, págs. 42 y 43.

sinagogas. Sin embargo, todas estas personas marginadas que no representaban nada en la sociedad eran la mayoría de la población de Palestina y a los que en los evangelios se les llama multitudes o muchedumbre, siendo la clase media muy reducida y la superior aún más.

Jesús procedía de la clase media. Ni por nacimiento ni por educación pertenecía a los pobres y oprimidos. A pesar de eso, se mezcló socialmente con los más débiles de los débiles y se identificó con ellos. Jesús se hizo marginado voluntariamente, en virtud de una opción. La motivación que le llevó a ello aparece con frecuencia en los evangelios: sentía compasión.²²⁵ *“Le dio compasión de la gente y se puso a curar a los enfermos”* (Mt. 14,14); *“Al desembarcar, vio Jesús un gran gentío, sintió compasión de ellos, pues eran como ovejas sin pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas”* (Mc. 6,34); también sintió compasión por la situación y las lágrimas de la viuda de Naín (Lc. 7,13), por un leproso (Mc. 1,41), por dos ciegos (Mt. 20,34) y por quienes no tenían nada que comer (Mc. 8,2). También, a lo largo del evangelio, se pueden encontrar otras actitudes de compasión, aunque no se emplee esta palabra: cuando dice en varias ocasiones a la gente “no lloréis”, “no os inquietéis”, “no tengáis miedo” (p.ej. Mc. 5,36; 6,50; Mt. 6, 25-34; Mc. 4,40 y Lc. 10,41). Otros casos de este sentimiento de compasión serían cuando se conmovió por la pobre viuda que echó dinero en el cepillo del Templo (Mc. 12, 41-44), cuando pidió que le dieran algo de comer a la hija de Jairo después del “milagro” que realizó en ella (Mc. 5, 42-43), cuando habla de la compasión que sintió el samaritano de la parábola que ayudó al hombre que se hallaba medio muerto en medio del camino (Lc. 10,33) o cuando, en la parábola del hijo pródigo, el padre se compadeció de su hijo menor cuando volvió a casa después de haberse gastado su parte de herencia que pidió por adelantado para marcharse lejos (Lc. 15,20). En definitiva, Jesús, durante su vida, se vio movido por una ilimitada compasión por los pobres y oprimidos.

Jesús, a lo largo de su actividad pública, trató de liberar a la gente con la que se encontraba de toda forma de sufrimiento y de dolor. Gran parte de su

²²⁵ O.C., pág. 49.

actitud y de su forma de pensar no podrían entenderse si no hubiera estado movido por una profunda compasión hacia los pobres y oprimidos.

El amor y la compasión que Jesús sentía especialmente por las personas que sufrían fue lo que le llevó a mezclarse con ellas. Su compasión era una respuesta a su sufrimiento. Entre estas personas estaban, como figura más arriba, los “pecadores”, marginados de la sociedad. Es un hecho histórico que Jesús se mezcló socialmente con ellos, pudiéndose constatar en las cuatro distintas tradiciones evangélicas y en todas las formas literarias de los evangelios.²²⁶ Mezclarse con ellos suponía un escándalo, pues se interpretaba que les aceptaba y aprobaba, y que deseaba ser “*amigo de los recaudadores de impuestos y de los pecadores*” (Mt. 11,19). Con ellos practicaba lo que se denomina “comunidad de mesa”: “*Ése acoge (agasaja) a los pecadores y come con ellos*” (Lc. 15,2); “*Estando Jesús a la mesa en su casa, un buen grupo de recaudadores y descreídos se reclinaron con él y con sus discípulos, pues eran ya muchos los que le seguían*” (Mc. 2,15; Mt. 9,10 y Lc. 5,29); “*Y decís: ¡Vaya un comilón y un borracho, amigo de recaudadores y descreídos!*” (Lc. 7,34 y Mt. 11,19), etc. También en una ocasión dijo Jesús a su anfitrión que debería invitar a “pobres, lisiados, cojos y ciegos” en lugar de invitar siempre a sus “amigos, hermanos, parientes y vecinos ricos” (Lc. 14, 12-13). “Podemos suponer que Jesús practicaba lo que predicaba y que, por tanto, tenía costumbre de agasajar no sólo a recaudadores de impuestos y pecadores, sino también a mendigos y vagabundos”.²²⁷ Asimismo, el evangelio de Lucas narra que Jesús también comía con fariseos y otras personas “respetables” (Lc. 7,36; 11,37 y 14,1).

Los pobres y oprimidos, así como cualquier persona que estuviera preocupada por el problema de la “respetabilidad”, debían sentirse cómodos en compañía de Jesús y sentir como una experiencia liberadora y de alegría. Jesús les hacía sentirse libres y seguros. No había necesidad de temer a los malos espíritus, a los hombres depravados o a las tormentas del lago. No

²²⁶ Cf. E. Schillebeeckx, *Jezus: Het Verhaal van een Levende* (Bloomendaal, 1974), pág. 76. Hay una traducción en inglés: *Jesus: An Experiment in Christology* (Nueva York, Seabury Press, 1979).

²²⁷ Albert Nolan, *¿Quién es este hombre? – Jesús antes del cristianismo*, pág. 65.

había que preocuparse por el vestido, por la comida o por la posible enfermedad. Resulta llamativo con qué frecuencia se afirma que Jesús les alentaba y les daba ánimo con palabras como: “No temáis”, “No os preocupéis” o “¡Ánimo!” (Mc. 5,36; 6,50; Mt. 6, 25, 27, 28, 31, 34; 9,22; 10, 19, 26, 28, 31; 14,27; Lc. 12,32; Jn. 16,33, y todos los textos paralelos; véase también Mc. 4, 19, 40; 10, 49; Lc. 10,41): Jesús no sólo les curaba y les perdonaba, sino que además disipaba sus temores y les aliviaba de sus ansias. Su misma presencia ya les había liberado.²²⁸

Jesús se interesaba por todas las personas. Su amor por los pobres y oprimidos no era un amor excluyente, pero sí significaba que lo que él valoraba era la humanidad y no el estatus y el prestigio. Los pobres y oprimidos no tenían otra cosa digna de elogio que su humanidad y sus sufrimientos. Por supuesto que Jesús también se interesaba por las clases medias y altas, pero no por su reputación, sino por el hecho de ser personas. De ellas esperaba que se despojara de sus falsos valores, de su riqueza y su prestigio, para hacerse verdaderas personas. Jesús pretendía sustituir el valor “mundano” del prestigio por el valor “divino” de la persona como persona.²²⁹

La actitud de Jesús con las mujeres constituye una prueba más de que su estima hacia las personas no tenía nada que ver con la condición social que éstas tuvieran. En la sociedad de aquella época, “el hecho de nacer mujer era una desventaja; era, tal vez, el signo de que no habían sido escuchadas las plegarias del padre o de la madre”.²³⁰ Las mujeres y los niños no contaban para nada. No podían ser discípulas de un escriba, ni pertenecer a los “partidos” de los saduceos, los fariseos, los esenios o los zelotes. El papel de la mujer se reducía al sexo y a la maternidad.²³¹ Sin embargo, Jesús le concedió a la mujer el mismo valor y dignidad que al hombre. Manifestó por la viuda de Naín, por la suegra de Simón, por la mujer que padecía flujo de sangre y por la mujer cananea el mismo interés que por cualquier otra persona

²²⁸ O.C., pág. 71.

²²⁹ O.C., pág. 96.

²³⁰ J.D.M. Derret, *Jesus's Audience: The Social and Psychological Environment in which He Worked* (Londres, 1973), pág. 31.

²³¹ Albert Nolan, O.C., pág. 96.

que se hallara en necesidad. Y hubo mujeres que se contaban entre sus amigos y seguidores (Mc. 15, 40-41; Lc. 7, 36-50; 8, 2-3; Jn. 11,5; 20, 11-18). Ellas eran “su hermana y su madre” (Mc. 3, 34-35). Jesús no tuvo escrúpulos en mezclarse con la prostitutas (Lc. 7, 36-50; Mt. 21, 31-32) o con mujeres “poco recomendables” (Jn. 4, 7-27; 8, 10-11). Las personas eran personas y esto era lo importante.²³²

El Reino de Dios anunciado por Jesús se refiere a una sociedad donde ya no habrá ni estatus, ni prestigio, ni división de las personas en inferiores y superiores. Todo el mundo será amado y respetado por el hecho de ser persona, sin tener en cuenta su linaje, su riqueza, su rango, su autoridad, su educación, su virtud o cualquier cualidad parecida. En esa futura sociedad, ya nadie será tratado como inferior, ni pasará necesidad, ni le será arrebatado el reconocimiento de sus derechos. No obstante, para llegar a esa situación, se necesitaba una reestructuración radical de la sociedad que Jesús, con sus palabras y sus acciones, empieza a realizar. Como dice Ronald Preston, “no hay duda de que Jesús desafió las normas de la sociedad por las normas del Reino de Dios en su actitud no sólo hacia los pobres, sino también hacia los herejes y cismáticos (samaritanos), los inmorales (prostitutas y adúlteros), los que tenían compromisos públicos (recaudadores de impuestos) y a los marginados de la sociedad (leprosos), olvidados por ésta; y también hacia el sexo femenino”.²³³ Él trataba a cada persona de tal manera que nadie se viera nunca excluido, sino que todo el mundo se viera amado por sí mismo. En este sentido, Jesús amó a todos los hombres y vivió en solidaridad con toda la humanidad. Y, precisamente por esto, tomó especial partido por los pobres y oprimidos, por aquellos que eran excluidos por los demás y que sólo poseían como digno de elogio su condición humana. La solidaridad con los “don nadie” de este mundo era su forma de vivir plenamente una solidaridad con la humanidad.

Para concluir este apartado, valdría afirmar que “el fundamento de esta solidaridad o amor es la compasión: esa emoción que surge de las entrañas a

²³² *Ibíd.*

²³³ Ronald Preston, “**Lá ética cristiana**”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág. 153.

la vista de un hombre en necesidad”.²³⁴ La parábola del buen samaritano (Lc. 10 29-37) identifica al prójimo con una persona necesitada (el hombre que ha caído en manos de unos bandidos y le han dejado medio muerto). Según se ha visto en el tema anterior en relación al judaísmo, y que es válido también para el cristianismo, todos los seres humanos son prójimo por el hecho de haber sido creados a imagen de Dios (Gén. 1,22); sin embargo, a partir de las enseñanzas de la parábola del samaritano y de la actitud de Jesús con los necesitados, el prójimo es de manera especial aquella persona que padece una necesidad y que requiere de la compasión de los demás. Nadie puede tener esperanza en el Reino de Dios anunciado por Jesús (de amor, servicio, fraternidad, justicia...) si no ha aprendido a sentir compasión por su prójimo. El Dios que anuncia Jesús es un Dios compasivo, y “únicamente la compasión puede enseñar al hombre en qué consiste la solidaridad con el prójimo”.²³⁵

5.2.- Ética de la justicia y de la responsabilidad social

En la época de Jesús, existía en Israel una corriente de pensamiento según la cual se deseaba la venida de un Mesías que por fin iba a implantar en la tierra el ideal de la verdadera justicia (Sal. 44; 72; Is. 11, 3-5; 32, 1-3.15-18). Los israelitas esperaban que este Mesías/Rey instaurase el reinado de Dios y así se estableciera e implantara la justicia en el mundo, tal como se describe en el retrato del rey ideal, en los salmos 45 y 72. En consecuencia, la esperanza mesiánica estaba determinada para los israelitas, entre otras cosas, por el sentido que la justicia tenía para ellos.

En este ambiente judío de confianza en que Israel llegara a ser un reino esplendoroso y libre de la invasión romana, donde el rey implantara la voluntad de Dios, es cuando aparece Jesús, que no rompe con las tradiciones religiosas judías, sino que les da un sentido nuevo. Seguidamente, analizaré cómo Jesús está en continuidad con la tradición bíblica y, a la vez, predica una idea de justicia que él ya hace presente en su obrar. Ésta será la justicia del Reino de

²³⁴ O.C., pág. 111.

²³⁵ O.C., pág. 112.

Dios, consistente en la asimilación por parte de la sociedad de un proyecto de vida basado en unos valores que, según Jesús, son voluntad de Dios. De esta forma, asumiendo el pueblo esos valores, se podría decir que Dios reina, porque se hace su voluntad, que no es otra, según la predicación y actuación de Jesús, que el deseo de guiar hacia el bien a las personas y, con ello, a la felicidad.

5.2.1.- La justicia del Dios de Jesús está en continuidad con la del Dios de las tradiciones judías

El Dios del Antiguo Testamento se revela en los orígenes del pueblo judío como el liberador de un pueblo oprimido que quiere la instauración de la justicia:

“Dijo Yahveh: He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arrancan sus opresores y conozco sus angustias. Voy a bajar para librarlo del poder de los egipcios. Lo sacaré de este país y lo llevaré a una tierra nueva y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel, a la tierra de los cananeos, hititas, amorreos, pereceos, jeveos y jebuseos” (Éx. 3, 7-8).

“Por eso, di a los israelitas: Yo soy el Señor, y os arrancaré de la opresión de los egipcios; os libraré de su esclavitud, rescatándoos con gran poder y terribles castigos. Os tomaré para que seáis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios; entonces conoceréis que yo soy el Señor, vuestro Dios, el que os libró de la opresión egipcia. Os llevaré a la tierra que juré dar a Abrahán, a Isaac y a Jacob, y os la daré en posesión” (Éx. 6, 6-8).

En estos pasajes se anuncia que el pueblo de Israel, esclavo en Egipto, va a ser liberado por Dios y llevado a la tierra de sus antepasados. Allí vivirán en justicia, por medio de la legislación que Dios les va a conceder a través de Moisés: “... *con el fin de que no haya ningún pobre junto a ti*” (Dt. 15,4; cf. 15, 1-15). En la nueva tierra, hay que hacer justicia al forastero, a la viuda y al huérfano, que es la conducta típica del buen israelita, porque “*si les vejais y claman a mí, no dejaré de oír su clamor y se encenderá mi ira*” (Cf. Éx. 22, 20-27).

La elección de Moisés viene a confirmar lo que Dios pretendía con la elección de Abrahán: la fundación de un pueblo que practicase la justicia y el derecho. Si esto no sucede, la elección carece de sentido:

“El Señor se decía: ¿Cómo voy a ocultarle a Abrahán lo que pienso hacer?. Él se convertirá en un pueblo grande y fuerte, y por él serán bendecidas todas las naciones de la tierra, porque le he escogido para que enseñe a sus hijos y a su familia a mantenerse en el camino del Señor, haciendo lo que es justo y recto; para que, de este modo, el Señor cumpla a Abrahán todo lo que le ha prometido’ (Gén. 18, 17-19).

El acontecimiento de la liberación del pueblo de Israel de su cautiverio en Egipto, por medio de Moisés, está en la línea de la promesa de Dios hecha a Abrahán: “que Israel se pueda constituir en un gran pueblo”. Sin embargo, el hecho extraordinario del éxodo marca de modo especial la vida de los israelitas, pues se convirtió para ellos en “el paradigma para describir la actuación de Dios en la historia humana”²³⁶ El Dios del Antiguo Testamento será a partir de ahora el Dios de la liberación. Para la tradición religiosa judía, la salvación de los esclavos hebreos se convierte en el acto de justicia de Dios por excelencia, recordándose en la pascua judía todos los años como el gran acontecimiento que hizo posible la instauración y desarrollo del pueblo de Israel. La actitud que Dios mostró por el pueblo judío le convierten, a partir de ese momento, en un Dios liberador movido por la compasión y la justicia ante el sufrimiento de los esclavos israelitas en Egipto.

Este gran acontecimiento de la liberación de la esclavitud supone para Israel un acto de justicia de Dios tan importante que no estaría de más afirmar que, para los israelitas, “el carácter central de la tradición del éxodo sugiere que el rescate, o la liberación, llega a ser la primera forma de la respuesta de Dios a la injusticia y, por lo mismo, la primera forma de justicia”.²³⁷ La liberación de la opresión comienza porque Dios escucha el grito de los oprimidos: “*He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arrancan sus opresores y conozco sus angustias*” (Éx. 3,7). A partir de aquí,

²³⁶ Desmond Tutu, *Hope and suffering* (Eerdmans, Grand Rapids, 1983), pág. 54.

²³⁷ Karen Lebacqz, *Justicia en un mundo injusto* (Barcelona, Ed. Herder, 1991), pág. 113.

“el fenómeno de que Dios oye las súplicas del oprimido fue un estribillo permanente: *‘Los hijos de Israel seguían lamentándose de su servidumbre y clamando; y su grito de socorro, salido del fondo de su esclavitud, llegó a Dios, que oyó su gemido’* (Éx. 2, 23-24)”.²³⁸

Con la instauración de la monarquía en Israel, “el pueblo judío, como otros pueblos del antiguo oriente, espera siempre de sus reyes que sepan defender al pobre, al desgraciado, a la viuda, al huérfano, al oprimido. Un buen rey debe preocuparse de su protección, no porque sean mejores ciudadanos que los demás, sino porque el deber esencial de un rey justo es asegurar la justicia y proteger los derechos de los débiles, los abandonados, aquellos a los que nadie defiende de sus opresores”.²³⁹ De ahí que, en la tradición bíblica, Yahveh se presente como el protector y defensor de los pobres. Él debe garantizar la justicia verdadera atendiendo siempre los derechos de los débiles y oprimidos:

“Él hace justicia a los oprimidos, y da pan a los hambrientos.
El Señor da libertad a los cautivos, el Señor abre los ojos a los ciegos,
el Señor levanta a los humillados, el Señor ama a los justos;
el Señor protege al emigrante, sostiene a la viuda y al huérfano,
pero trastorna el camino de los malvados.
¡El Señor reina por siempre, tu Dios, Sión, por todas la edades!. ¡Aleluya!”.
(Sal. 146, 7-10).

“Él hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres,
y aplastará al opresor...
Porque libraré al pobre que suplica, al humilde que no tiene defensor;
tendrá piedad del pobre desvalido, y salvará la vida de los pobres;
los libraré de la violencia y la opresión, pues sus vidas valen mucho para Él”.
(Sal. 72, 4.12-14).

En estos dos textos se ve con claridad el sentido que tenía, para los israelitas, la idea de justicia. Según ellos, el rey era quien tenía por misión implantarla en la tierra. No obstante, aún con la monarquía, “la injusticia

²³⁸ O.C., pág. 111.

²³⁹ José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje* (San Sebastián, Publicaciones Idatz, 1989), pág. 133.

interhumana prolifera en Israel. Por eso, los profetas preexílicos denuncian reiteradamente la injusticia, las opresiones, la violencia realizada a los pobres, y el destierro es interpretado como consecuencia de este pecado”.²⁴⁰ A partir de este momento, “los profetas del tiempo del exilio suscitan la esperanza del pueblo anunciando a Dios como el libertador del pueblo oprimido, que vuelve a prometer un futuro de justicia y libertad: *‘Conocerán que yo soy Yahveh cuando haga saltar las coyundas de su yugo y los libre del poder de los tiranos’* (Ez. 34,27)”.²⁴¹

Más tarde, el regreso de Babilonia se interpretará por parte de los judíos como un segundo éxodo y, por tanto, una nueva acción liberadora y justiciera de Dios. La meta ahora es una tierra nueva sin explotación ni plusvalía: *“Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto. No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma (...) mis elegidos disfrutarán del trabajo de sus manos”* (Is. 65, 21-22).²⁴²

Sólo durante un período relativamente corto, Israel fue un reino independiente y unido (desde Saúl a Salomón y después de la rebelión macabea). Una vez concluida esta última etapa, era lógico que el pueblo judío volviera a poner sus esperanzas en un futuro reino que le devolviera la gloria del pasado. Israel se imaginaba un futuro de esplendor y poderío en el que no sólo no iban a estar sometidos por otros pueblos, sino en el que iban a ser la referencia obligada de éstos. Este reino esperado llegaría a través de un representante humano y los profetas se refieren a él anunciando la venida de un salvador (ya sea bajo la figura de un profeta siervo de Yahveh o bajo la del Mesías) que por fin implantaría la justicia esperada (Is. 11, 1-9 y 42, 1-4).

En este contexto es en el que tiene lugar la aparición de Jesús, “que hereda y recoge esta pasión por la justicia de la fe religiosa de su pueblo”.²⁴³ Jesús anuncia el Reino de Dios, que es un ideal de justicia y de fraternidad. La

²⁴⁰ Rafael Aguirre, *Jesús de Nazaret: el amor que lleva a la justicia* (Madrid, Fundación Santa María, 1988), págs. 14 y 15.

²⁴¹ *Ibíd.*

²⁴² *Ibíd.*

²⁴³ O.C., pág. 16.

aceptación de este reinado de Dios supone la realización de la justicia entre los hombres; el reconocimiento de un Dios Padre implica la fraternidad interhumana. La manifestación definitiva del reinado de Dios, que se espera para el futuro, será *“el cielo nuevo y la tierra nueva en que habitará la justicia”* (2Pd. 3,13). El libro del Apocalipsis describe la victoria final del Reino de Dios anunciado por Jesús (Ap. 18 y 19). En esta descripción se subraya que la consumación del proyecto histórico de Dios es la realización plena de la justicia. Así se consuma el Reino de Dios que Jesús anunció y promovió.²⁴⁴

La justicia de Jesús, al igual que en la tradición del éxodo, comienza con la liberación del oprimido. Este planteamiento se apoya principalmente en dos aspectos del ministerio de Jesús. En primer lugar, Lucas, apoyándose en el profeta Isaías (Is. 61, 1-2), presenta la proclamación pública del ministerio de Jesús en términos que recuerdan las experiencias de liberación vividas por el pueblo de Israel:

“Llegó a Nazaret, donde se había criado. Según su costumbre, entró en la sinagoga un sábado y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías y, al desenrollarlo, encontró el pasaje donde está escrito:

*El Espíritu del Señor está sobre mí,
porque me ha ungido para anunciar
la buena noticia a los pobres;
me ha enviado a proclamar
la liberación a los cautivos
y dar vista a los ciegos,
a libertar a los oprimidos
y a proclamar un año de gracia del Señor.*

Después enrolló el libro, se lo dio al ayudante y se sentó. Todos los que estaban en la sinagoga tenían sus ojos clavados en él. Y comenzó a decirles:

- Hoy se ha cumplido ante vosotros esta profecía” (Lc. 4, 16-21).

²⁴⁴ *Ibíd.*

Este mensaje de liberación se asemeja al contenido en las Escrituras de los hebreos: “la buena noticia a los pobres, la libertad a los oprimidos, la proclamación de la libertad a los cautivos, son frases que explícitamente remiten al éxodo”.²⁴⁵

También el evangelio de Mateo proyecta a Jesús en la tradición del éxodo, pues lo perfila como “un segundo Moisés, pero mayor que él”, que promulga normas de justicia desde la cima de un monte. En efecto, el mensaje de Jesús tiene carácter liberador y, al respecto, Ernesto Cardenal observa que el nombre de Jesús proviene de *Yeshua*, que significa “Yahveh libera”.²⁴⁶

En segundo lugar, la identificación de Jesús con el pobre también lo coloca en la tradición de la liberación. El hecho de que Jesús naciera en la pobreza, viviera y trabajara junto al pobre, dirigiera su evangelio al pobre, fustigara al rico y fuera en verdad “pobre en espíritu” (subordinado en su relación con Dios) es, en un conjunto, una prueba central del mensaje de liberación al pobre y oprimido. El mismo Dios que escuchó los gritos del oprimido en Egipto permanece todavía escuchándolos en el Nuevo Testamento: “*Y ahora vosotros, los ricos... Mirad: el jornal de los obreros que segaron vuestros campos, y que les habéis escamoteado, está clamando; y los clamores de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos*” (Sant. 5, 1-4).²⁴⁷ El evangelio de Jesús muestra una opción preferencial por los más pobres, y porque Dios los ama por el simple hecho de serlo, también escucha su clamor y hace justicia. Por ello, se puede concluir afirmando que “el entero clima del evangelio es una exigencia continua del derecho del pobre a ser oído, a ser considerado de manera preferencial por la sociedad, una exigencia de subordinar las necesidades económicas a las del desposeído”.²⁴⁸

²⁴⁵ Karen Lebacqz, *Justicia en un mundo injusto*, pág. 113.

²⁴⁶ *Ibíd.*

²⁴⁷ *O.C.*, págs. 114 y 115.

²⁴⁸ Gustavo Gutiérrez, *Theology of liberation* (Orbis, Maryknoll – N.Y., 1983), pág 116.

5.2.2.- La justicia del Reino

La primera predicación apostólica insistía en que el gran acontecimiento de Jesús no era un hecho aislado en la historia de Israel, sino que en él se había realizado el anuncio de los profetas: *“Pero Dios cumplió así lo que había anunciado por los profetas: que su Mesías tenía que padecer”* (Hch. 3,18). El mismo Jesús se presentó y actuó como profeta, siguiendo la tradición y la predicación propia de ellos: *“¡Ay de vosotros, maestros de la ley y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe!. Hay que hacer esto, sin descuidar aquello. ¡Guías ciegos, que coláis el mosquito y os tragáis el camello!”* (Mt. 23, 23-24). Y la gente tenía la impresión de que se trataba de un gran profeta: *“De camino hacia la región de Cesarea de Filipo, Jesús preguntó a sus discípulos: ¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?. Ellos le contestaron: Unos que Juan el Bautista; otros que Elías; otros que Jeremías o uno de los profetas. Jesús les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?. Simón Pedro respondió: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo”* (Mt. 16, 13-15).

Si se profundiza en esta dimensión profética de Jesús, se puede descubrir que se enfrentó al Templo, a la Ley, a la Tradición de las escuelas rabínicas, al sábado y a la religiosidad del código de la pureza.²⁴⁹ Es más, “él se presenta como la Nueva Alianza, como culminación del proceso de pacto entre el Pueblo y Dios. Ésta es su pretensión, desde la que se inaugura una nueva realidad que es el Reino de Dios”.²⁵⁰ Para Jesús, el tiempo ya se ha cumplido y está irrumpiendo el Reino de Dios en la historia: *“El plazo se ha cumplido. El Reino de Dios está llegando. Convertios y creed en el evangelio”* (Mc. 1,15). “En estas palabras hay dos cosas muy claras: por una parte, que el mensaje esencial de Jesús era su predicación sobre el Reino; por otra parte, que esa predicación sobre el Reino es la ‘buena noticia’, el evangelio que

²⁴⁹ J.I. González Faus, *La humanidad nueva* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1984), págs. 57-113.

²⁵⁰ Jesús Renau, *Desafiados por la realidad* (Maliaño – Cantabria, Ed. Sal Terrae, 1994), pág 30.

Jesús tenía que proclamar. Por consiguiente, queda claro que el centro mismo del evangelio es la predicación sobre el reinado de Dios”.²⁵¹

Cuando Jesús dice que el Reino de Dios está cerca, quiere decir que, tal y como esperaba Israel, Dios iba a reinar o, lo que es lo mismo, iba a imponer su designio, su voluntad, en una época en la que el pueblo judío padecía la ocupación romana y las autoridades religiosas estaban alejadas de las clases sociales más sencillas.

Según la tradición de Israel, el Reino de Dios “no consiste simplemente en gobernar de manera neutral o imparcial a los hombres. La justicia de Yahveh rey consiste en romper la situación para abatir a los poderosos y opresores, y defender a los desvalidos, los débiles, los pobres y los explotados (Sal. 72, 4.12-15; Is. 29, 19-20)”.²⁵² En este sentido, Jesús está en sintonía con las creencias judías, pues el Reino de Dios que anuncia supone siempre una amenaza para todo orden establecido y una llamada constante al cambio y a la transformación a favor de los oprimidos. Dios reina para transformar la historia, ir suprimiendo las diversas injusticias e ir impulsando a los hombres hacia el fin de toda opresión.²⁵³ En el cántico del *Magnificat*, Lucas recoge, por boca de María, la predicación profética sobre el reinado de Dios, que es la misma que trata de hacer realidad Jesús con sus palabras y sus acciones: “*Su brazo interviene con fuerza, desbarata los planes de los arrogantes, derriba del trono a los poderosos y levanta a los humildes; a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos*” (Lc. 1, 51-53). “Cuando Jesús dice que el Reino de Dios está cerca, quiere decir que una transformación profunda se va a producir, un nuevo orden de cosas está próximo: los planes de los arrogantes desbaratados, los poderosos abatidos de sus puestos de poder, los pobres elevados, los hambrientos saciados, los ricos empobrecidos”.²⁵⁴

²⁵¹ José M^a Castillo-Juan A. Estrada, *El proyecto de Jesús* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1990), págs. 34 y 35.

²⁵² José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*, pág. 82.

²⁵³ *Ibíd.*

²⁵⁴ *Ibíd.*

El anuncio de la llegada del Reino por parte de Jesús supone un nuevo orden de cosas en el que por fin se va a implantar la situación anhelada por todos los descontentos de la tierra; por fin se va a hacer realidad la realización definitiva de la justicia, es decir, la protección y la ayuda para aquellos que no pueden valerse por sí mismos, para todos los desheredados de la tierra, para los pobres, los oprimidos, los débiles, los marginados y los indefensos. Por eso se comprende que, en la predicación de Jesús, el Reino es para los pobres (Lc. 6,20), para los niños (Mc. 10,14), para los pequeños (Mt. 5,19) y, en general, para todos los que la sociedad margina y desestima.²⁵⁵ Es evidente que aquí se describe lo que podría llamarse el ideal de una nueva sociedad basada en la fraternidad, la igualdad y la solidaridad entre todos, donde los privilegiados son precisamente los débiles y marginados. De ahí que este Reino de Dios represente un cambio radical de valores sin precedentes, un vuelco del sistema social establecido. Esta buena noticia para los que confían en el anuncio de Jesús queda esbozada de forma clarificadora en el mensaje de las Bienaventuranzas:

“Al ver a la gente, Jesús subió al monte, se sentó, y se le acercaron sus discípulos. Entonces comenzó a enseñarles con estas palabras:

Bienaventurados los pobres en el espíritu,
porque suyo es el reino de los cielos.

Bienaventurados los que están tristes,
porque Dios los consolará.

Bienaventurados los humildes,
porque heredarán la tierra.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed
de hacer la voluntad de Dios,
porque Dios los saciará.

Bienaventurados los misericordiosos,
porque Dios tendrá misericordia de ellos.

Bienaventurados los que tienen un corazón limpio,
porque ellos verán a Dios.

Bienaventurados los que construyen la paz,
porque serán llamados hijos de Dios.

Bienaventurados los perseguidos
por hacer la voluntad de Dios,

²⁵⁵ José M^a Castillo-Juan A. Estrada, *El proyecto de Jesús*, pág. 36.

porque de ellos es el reino de los cielos.
Bienaventurados seréis cuando os injurien
y os persigan, y digan contra vosotros toda
clase de calumnias por causa mía.
Alegraos y regocijaos, porque será grande
vuestra recompensa en los cielos, pues así
persiguieron a los profetas anteriores a
vosotros" (Mt. 5, 1-12).

Jesús dirige su mensaje del Reino de Dios a todo el pueblo y no a cada individuo de forma separada y aislada. Esta buena noticia concierne a toda una comunidad. Jesús no habla sólo a la intimidad de cada persona, sino al conjunto de la sociedad que él intenta movilizar y poner en marcha. La llamada de Jesús es para que todos trabajen por la realización del Reino, de tal forma que se irá realizando en la medida en que en la sociedad se vaya creando solidaridad, fraternidad, justicia...; en definitiva, una comunidad que observa la voluntad del Padre.

Jesús, con su mensaje y sus acciones, ya comienza a hacer realidad el Reino de Dios. Es algo que ya acontece con él, que ya está en marcha (Mt. 12,28 = Lc. 11,20; = 17,21). Es cierto que no se realizará de forma plena y definitiva sino en el futuro de Dios, pero el proceso del Reino de Dios, el crecimiento, tiene lugar con la actuación de Jesús y con la de todos los que hacen realidad los valores que predica. En el Padrenuestro, cuando los cristianos dicen "venga a nosotros tu Reino", ya están pidiendo que se haga realidad la justicia de Dios a partir de ese momento, sin esperar al futuro.

Las parábolas de Jesús presentan el Reino de Dios como un proceso en marcha: un crecimiento (Mc. 4, 26-29; 4, 30-32); una fermentación (Mt. 13,33); como un brote (Mc. 13, 4-30); una búsqueda (Mt. 18, 12-13). El Reino de Dios, con la venida de Jesús, ya está en marcha. "La vida humana y el mundo en su totalidad aparecen como una tarea a realizar dentro de la perspectiva dinámica del Reino".²⁵⁶ Jesús anuncia el Reino de Dios como una buena noticia (Mc.

²⁵⁶ José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*, pág. 90.

1,14). Aunque, para muchos, parezca que no se hace realidad, “al final Dios se impondrá en el mundo y con él se impondrá la justicia y la liberación de los hombres. Las cosas no quedarán así para siempre, sin remedio. La historia de la humanidad tiene una meta: el futuro le pertenece a Dios, que sólo quiere la felicidad del hombre. Dios ha tomado la iniciativa, se ha puesto en marcha y está ya trabajando la liberación plena del hombre”.²⁵⁷

Según Jesús, la vida tiene como origen y como futuro último un Dios Padre que no lleva a los hombres a la opresión, la injusticia, el egoísmo y la mutua destrucción, sino que está comprometido en urgir a los hombres a la fraternidad, la libertad y la justicia. Un Padre que quiere y puede garantizar a los hombres la definitiva felicidad.²⁵⁸ Además, si el Dios que anuncia Jesús es Padre, eso significa que todos los seres humanos son sus hijos y hermanos entre sí, lo que, por consiguiente, tendría que llevarlos a tratarse como iguales y a ser solidarios los unos con los otros, en especial con aquellos que más lo necesitan.

El ideal de lo que representa el reinado de Dios en la predicación de Jesús no se reduce a un mero proyecto de justicia social, pues va mucho más lejos al alcanzar su estadio definitivo en la plenitud de la vida, en el más allá. Comienza en este mundo, pero su plenitud está fuera de él. Involucrarse en la dinámica del Reino “supone y exige conversión, cambio de mentalidad y de actitudes (Mc. 1, 15 y par.), adhesión incondicional al mensaje de Jesús (Mc. 4, 3-20 y par.) y, en ese sentido, interioridad”.²⁵⁹ Así es como se colabora en su realización y, aunque su plenitud esté fuera del alcance humano, no debe ser justificación para mantener, en este mundo, situaciones de injusticia en el sentido que sea. Al contrario, el estadio definitivo del Reino será solamente la consumación de la “nueva sociedad” a la que tiende y que se tiene que prefigurar ya en este mundo y en esta tierra. Si el ideal de vida, según Jesús, es la plenitud, con la dinámica del Reino ya los seres humanos pueden vivir una anticipación de esa plenitud.

²⁵⁷ O.C., pág. 91.

²⁵⁸ O.C., pág. 93.

²⁵⁹ José M^a Castillo-Juan A. Estrada, *El proyecto de Jesús*, pág. 37.

5.2.3.- El humanismo social del evangelio de Jesús

Todo el evangelio se define como una buena noticia para aquellos sectores oprimidos de la sociedad que rodeaban a Jesús (Lc. 4, 16-30). Su peculiar experiencia de Dios le lleva a defender la dignidad de todos los seres humanos y a sufrir, en esta tarea, una serie de consecuencias frente a la ley, al sábado, a la libertad y a la capacidad humana de darse como prójimo a los demás.

Jesús, durante su vida pública, pone gran empeño en denunciar la manifestación colectiva del pecado y el egoísmo de los hombres. Critica a los romanos porque gobiernan las naciones oprimiéndolas con su poder (Mt, 20, 25-26); denuncia a los escribas y legistas porque imponen cargas intolerables al pueblo sencillo sin ayudarlo a liberarse (Mt. 23,4); condena a los ricos porque no comparten su riqueza con los pobres (Lc. 16, 19-31; 6, 24-25); denuncia a los fariseos por oprimir y marginar al pueblo inculto y pecador que no conoce las leyes y, por tanto, difícilmente las puede cumplir (Mt. 21,31); critica al clero judío que se evade ante las necesidades de los hombres (Lc. 19, 30-37) y explota a los peregrinos que suben a Jerusalén (Mc. 11, 15-18)...

La opresión, la división y la injusticia que se daban en la sociedad judía eran para Jesús consecuencia del pecado colectivo. “Hay naciones oprimidas porque los romanos gobiernan como señores absolutos; hay opresión religiosa porque los legisladores imponen cargas intolerables; hay pobreza porque los ricos no comparten sus riquezas; hay marginación y desprecio social a los pecadores porque los fariseos los discriminan; hay ignorancia porque los escribas se han llevado la llave de la ciencia. Todo poder, individual o colectivo, religioso o político, cultural o económico, cuando no es servicio al hermano, se convierte en pecado que se opone al Reino del Padre entre los hombres”.²⁶⁰

²⁶⁰ José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*, pág. 110.

En la sociedad judía de la época de Jesús, el estatus era algo que formaba parte tanto de la religión como de la vida social. Los derechos y privilegios eran proporcionales al rango de cada cual, y las personas que no tenían ningún estatus en la sociedad (ciegos, cojos, sordos, lunáticos, neuróticos, lisiados, menores de edad...) estaban totalmente excluidas. Jesús se opuso rotundamente a todo esto, porque para él constituía una de las estructuras fundamentales del mal en el mundo, y tuvo la valentía de anunciar y esperar un Reino en el que no se dieran tales diferencias. La crítica que hace a los escribas y fariseos no es tanto por su doctrina sino por su forma de actuar (Mt. 23, 1-3), muy interesados por el prestigio y la admiración que les pudieran tributar los demás hombres (Mt. 23, 5-7; Mc. 12, 38-40; Lc. 11,43; 14, 7-11). También Jesús les critica sus prácticas religiosas de "caridad", oración y ayuno, pues estas cosas las hacían por ostentación, "para llamar la atención de la gente" (Mt. 6, 1-6; 16,18) y, por tanto, es hipocresía (Mt, 6, 2. 5. 16). Se atreve incluso a llamarles sepulcros blanqueados, que limpian sólo por fuera la copa y el plato, para tener buena apariencia, para parecer hombres honrados, pero que por dentro están llenos de hipocresía (Mt. 23, 25-28). Observan la ley exteriormente, pero por dentro su única motivación es el prestigio (Lc. 18, 9-14).

Jesús no se oponía a la ley en cuanto tal, sino al modo de usarla, a la actitud del pueblo con respecto a ella. Los escribas y fariseos habían convertido la ley en una carga, cuando se suponía que debería ser un servicio: *"Lían fardos y los cargan en las espaldas de los demás, mientras ellos no quieren empujarlos ni con un dedo"* (Mt. 23,4). *"El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado"* (Mc. 2,27). Los escribas habían convertido el sábado, al igual que otras leyes, en una carga insoportable. "En su opinión, se suponía que la ley debía ser un yugo, una 'penitencia', una medida opresora; mientras que, para Jesús, se suponía que debería estar en beneficio del hombre para servir a las necesidades y a los auténticos intereses del hombre".²⁶¹ La actitud de los escribas conducía a la casuística, al legalismo, a la hipocresía y al dolor. La actitud de Jesús, por el contrario,

²⁶¹ A. Nolan, *¿Quién es este hombre? – Jesús antes del cristianismo*, pág. 117.

conducía a la tolerancia en todos aquellos casos en que las necesidades del hombre chocaran con la observancia de la ley, y al rigor siempre que éste sirviera mejor a las necesidades del hombre. La ley estaba hecha para el hombre y no el hombre para servir a la ley y humillarse ante ella. El sábado, por ejemplo, había sido concebido para que el hombre pudiera descansar y liberarse así del peso del trabajo, pero no había sido concebido para impedir al hombre hacer el bien, para impedirle curar o salvar la vida (Mc. 3,4; Mt. 12, 11-12; Lc. 13, 15-16), ni para impedirle que comiera cuando tenía hambre (Mc. 2, 23-26).²⁶² En definitiva, lo que hace Jesús es oponerse al modo en que las leyes, o la interpretación de las mismas, pueden ser utilizadas en contra del hombre.

Jesús no quiso abolir la ley de Moisés (Mt. 5, 17-18) para hacer una nueva ley o acabar con todas las leyes. Tampoco quiso añadir, quitar o corregir una sola letra o un solo acento de la ley (Mt. 5,17). Lo que pretendía hacer era dar a la ley cumplimiento, es decir, tratar de que la ley cumpliera su finalidad dentro de la dinámica del plan salvador de Dios (Mt. 5,18). Para Jesús, “el hombre guarda la ley de Dios cuando cumple el objeto de hasta ‘el más mínimo de esos preceptos’ (Mt. 5,19). Y el objeto de la ley es el servicio, la compasión, el amor. Dios desea misericordia, no sacrificios (Os. 6,6; Mt. 9,13; 12,7; cf. Mc. 12,33)”.²⁶³ Según la interpretación que de la ley hacían los escribas y fariseos en favor de sus propios intereses, se descuidaba lo más importante, que era su finalidad, a saber: “*la justicia, la misericordia y la fidelidad*” (Mt. 23,23). “La insistencia en la pureza o impureza de los alimentos y en lavarse las manos, y la imposición de estas costumbres a todos los demás, impedían a todo el mundo percibir las malvadas intenciones que el hombre puede albergar con respecto a sus semejantes (Mc. 7, 1-7; 14-23, par.). Los escribas habían olvidado, o preferían ignorar, la intención originaria de la mayor parte de las leyes. Habían hecho de la ley un poder opresor”.²⁶⁴

²⁶² *Ibíd.*

²⁶³ *O.C.*, pág. 118.

²⁶⁴ *Ibíd.*

Jesús deseaba liberar a todos de la carga que suponía cumplir las leyes, pero esto no se podía conseguir aboliéndolas o cambiándolas. “Lo que había que hacer era destronar a la ley. Jesús tenía que asegurarse de que la ley fuera servidora del hombre y no su dueña (Mc. 2, 27-28). El hombre, por consiguiente, debe responsabilizarse de su servidora, la ley, y usarla para servir a las necesidades de la humanidad”.²⁶⁵ Jesús se apoyaba en el amor al prójimo a la hora de interpretar la ley y, en ese sentido, el ser humano está por encima de toda ley. “Las prácticas religiosas nunca pueden estar por encima -y mucho menos en contra- del hombre, de manera que la recta relación con el hermano es previa a todo acto de culto (Mt. 5,23). Por otra parte, Jesús cumple radicalmente la ley cuando lo que está en juego es el prójimo (Mt. 5, 21-48)”.²⁶⁶

En lo referente a la ley, se puede decir que “no es el hombre para la ley, sino la ley para el hombre”. El hombre está por encima de todo y, por tanto, la ley no es la medida última de la justicia. No es, sin más, justo lo que viene ordenado por la ley, sino aquello que de verdad ayuda a mejorar la sociedad, a sanarla, a hacerla más digna del hombre. La justicia establecida por los hombres no se puede confundir con la justicia del Reino de Dios. Por encima de todas las leyes y constituciones está el derecho de todo hombre a experimentar el amor, a recibir de los otros la ayuda que necesita para ser más libre y más humano, incluso aunque sea culpable ante la ley.

En cuanto al prestigio y la grandeza, se puede afirmar que no están en sintonía con los valores del Reino tal como los concibe Jesús: *“En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús y le dijeron: ¿Quién es el más importante en el reino de los cielos?. Él llamó a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como los niños no entraréis en el reino de los cielos. El que se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el reino de los cielos”*. (Mt. 18, 1-4). En aquella sociedad, los niños no tenían ninguna clase de estatus, no contaban para nada. Al referirse

²⁶⁵ O.C., pág. 119.

²⁶⁶ J.I. González Faus, J. Vives, J.M. Rambla, X. Alegre, R. Sivatte y V. Codina, *La justicia que brota de la fe* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1982), págs. 45 y 46.

Jesús a ellos en este pasaje, quiere resaltar la pequeñez, la sencillez y la humildad en contraposición a la grandeza, el estatus y el prestigio.

Jesús se oponía a los gobernantes que dominaban al pueblo por la fuerza e injustamente. Al contrario que estos gobiernos, el Reino de Dios se impone a través del servicio espontáneo y amoroso que se presten las personas entre sí. Jesús lo expresaba así: *“Sabéis que los que figuran como jefes de las naciones las gobiernan tiránicamente y que sus magnates las oprimen. No ha de ser así entre vosotros. El que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor; y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea esclavo de todos. Pues tampoco el hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos”*. (Mc. 10, 42-45).

El que vive la dinámica del Reino de Dios y busca una sociedad más fraterna debe protestar, criticar y desobedecer la ley cuando favorezca a los poderosos oprimiendo a los débiles, cuando “permita el nacimiento, el mantenimiento o el desarrollo de mecanismos de opresión y dominio de unos hombres sobre otros, de unas clases sobre otras, de unos pueblos sobre otros. No es justo, en la línea del ‘Reino de Dios y su justicia’, la ley que provoca, mantiene o acrecienta el clasismo, la marginación de los débiles, la opresión de los indefensos”.²⁶⁷ En estos casos, como hizo Jesús, vivir los valores del Reino implica desvincularse de la ley aunque ello conlleve vivir en la *ilegalidad*.

Vivir la realidad del Reino de Dios también implica no devolver mal por mal, lo que supone no abandonar al delincuente sin más, sometiéndole al código penal de las leyes. Al contrario, se le deben ofrecer posibilidades de rehabilitación y ayudarle a ser más humano.

El amor liberador ofrecido por Jesús no se agota en el marco legal, en lo estipulado por una sociedad en un determinado momento. Las exigencias de ese amor deben promover una renovación y reforma constantes de las leyes y normas de una sociedad. En la estructura política del Reino de Dios, el poder,

²⁶⁷ José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*, pág. 125.

la autoridad y la ley serán puramente funcionales. Lo único que harán será expresar las medidas necesarias para que los hombres se sirvan mutuamente de un modo voluntario y eficaz. Todo tipo de dominación y toda forma de esclavitud tienen que ser abolidos. *‘Porque os digo que si vuestra fidelidad (cumplimiento de la ley) no sobrepasa la de los escribas y fariseos, no entraréis nunca en el reino de Dios’* (Mt. 5,20).²⁶⁸ Jesús invita al hombre a vivir no ante la ley, sino ante Dios. Por encima y más allá de las exigencias de las leyes, Jesús le invita a vivir buscando la justicia de Dios, la voluntad del Padre: *“Buscad primero su reino y su justicia”* (Mt. 6,33). En la parábola del buen samaritano (Lc. 10, 29-37), lo que probablemente impide al sacerdote y al levita ver al prójimo en el herido de Jericó es la fidelidad a la ley. El contacto con aquel hombre puede mancharlos según las normas culturales saduceas. Aquel hombre desconocido no entra en la lista de personas necesitadas a las que están obligados a ayudar como prójimos. Por eso, “dando un rodeo” pueden seguir su camino. Para Jesús, no se puede pasar la ley por encima del prójimo. Todos los preceptos y normas de conducta penden de una única exigencia: *“amar a Dios con todo el corazón...”* y *“amar al prójimo como a uno mismo”* (Mt. 22, 37-40). Por lo tanto, si algún precepto, norma de conducta o esquema de actuación no fluye de las exigencias del amor, queda vacío de sentido y no conduce a la liberación, sino a la esclavitud.²⁶⁹ Siguiendo la tradición bíblica, el amor libre y gratuito de Dios está muy por encima de las categorías humanas acerca de la justicia, convocando a la solidaridad con los más débiles, que son los preferidos de Dios, sin esperar nada a cambio.²⁷⁰

Jesús estaba atento a lo que pasaba a su alrededor (Mc. 12,41; Mt. 4, 18-21), descubría los problemas de la gente (Mc. 2,5; Jn. 5, 1-9), se daba cuenta de la gran opresión que grava a las personas (Mt. 21, 15-16) y, por eso, se muestra solidario y comprensivo (Mc. 3,5; Mt. 14,14): por ese motivo está con la gente y se desvive por ella (Mc. 10,1; Lc. 5,1); y, por todo ello, desde su gran libertad interior acaba declarando que el hombre es el centro de la misión de Dios, por encima incluso del sábado y la ley (Mc. 2,27).

²⁶⁸ A. Nolan, *¿Quién es este hombre? – Jesús antes del cristianismo*, pág. 119.

²⁶⁹ José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*, págs. 117 y 118.

²⁷⁰ Manuel Fernández del Riesgo, *La ambigüedad social de la religión* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1997), pág. 195.

Frente a los males que atenazaban a la sociedad, Jesús no se queda quieto y pasa a la acción, que es el vehículo para luchar por la justicia. Jesús enseña a través de la acción (Mc. 3, 1-5), hace actuar al conjunto de discípulos que le rodea (Mt. 14,16; Jn. 6,6), plantea las acciones antes de realizarlas (Mt. 10, 5-15) e invita a la revisión después de la acción (Lc. 9,10). “La actitud de Jesús frente a los miserables, los hambrientos y los marginados no es únicamente de compasión y comprensión, sino que le mueve a actuar en línea liberadora y según la diversidad de los casos. Da a entender que es ésta la voluntad del Padre y que es parte integrante de su misión en la tierra”.²⁷¹

Jesús, con sus palabras y acciones, enseña actitudes fundamentales de humanismo social. Por poner algunos ejemplos, cabe destacar el texto evangélico que viene a decir que lo que más aprecia Dios a la hora de juzgar al hombre es su amor al “pobre” (Mt. 25, 31-46); también la misión de Jesús de anunciar la liberación de los pobres y oprimidos (Lc. 4, 18-19); su enseñanza sobre la incompatibilidad entre el amor a Dios y a las riquezas (Mt. 6,24); la destrucción de muchos tabúes antifeministas (Jn. 11,5); su libertad frente a los poderosos y ricos (Jn. 2,14; Mt. 25,40; Lc. 13, 31-33); etc. “Jesús es, pues, la inspiración, el punto referencial y el modelo de la persona que opta por los oprimidos, que asume su causa y que hace de su vida una lucha a su favor”.²⁷²

5.2.4- El Dios de Jesús hace justicia a los “pobres”

En el A.T. no se habla de justicia en el sentido de castigo o condenación. La justicia es la salvación del que está en peligro, la liberación del que está esclavizado. Es siempre un bien salvífico y, por tanto, hacer justicia a uno es salvarle o declararle justo. Hacer o practicar la justicia es defender la causa de los desdichados (Sal. 140,13), de la viuda (Éx. 23,6; Dt. 24,17; 27,19; Is. 10, 1-3), no hacer violencia ni derramar sangre inocente (Jer. 22,3), no oprimir a nadie (Job 37,23), liberar al oprimido de las manos del opresor (Jer. 21,12; 22,3; 9,23; 11,20;23,6), salvar al indigente y aplastar al tirano (Sal. 72,4), decir

²⁷¹ Jesús Renau, *Desafiados por la realidad*, pág. 32.

²⁷² *Ibíd.*

la verdad en los juicios (Prov. 12,17), practicar la generosidad, dar siempre a los pobres (Prov. 21,26; Sal. 112,9), partir en pan con el hambriento, vestir al desnudo, albergar a los que no tienen cobijo (Is. 58,7; Ez. 18,7).

En toda la tradición bíblica hay una condena contra todas las formas de abusos que generan pobreza, al ser ésta un estado escandaloso que actúa contra la dignidad humana. Se condena el comercio fraudulento y la explotación (Os. 12,8; Am. 8,5; Miq. 6, 10-11; Is. 3,14; Jr. 5,27; 6,12), el acaparamiento de tierras (Miq. 2, 1-3; Ez. 22,29; Hab. 2, 5-6), la justicia venal (Am. 5,7; Jr. 22, 13-17; Miq. 3, 9-11; Is. 5,23; 10, 1-2), la violencia de las clases dominantes (2Re. 23, 30.35; Am. 4,1; Miq. 3, 1-2; 6,12; Jr. 22, 13-17), la esclavitud (Neh. 5, 1-5; Am. 2,6; 8,6), los impuestos injustos (Am. 4,1; 5, 11-12), los funcionarios abusivos (Am. 5,7; Jr. 5,28), etc.²⁷³ El Dios de los judíos une su causa con la de los pobres, marginados y oprimidos. Dos pasajes de Jeremías expresan la importancia que para Él tiene la justicia:

“Así dice el Señor: No se gloríe el sabio de su saber, no se gloríe el soldado de su valor, no se gloríe el rico de su riqueza; quien quiera gloriarse, que se gloríe de esto: de conocer y comprender que soy el Señor, que en la tierra establece la lealtad y la justicia y se complace en ellas -oráculo del Señor-“ (Jer. 9, 22-23).

“¿Piensas que eres rey porque compites en cedros?. Si tu padre comió y bebió y le fue bien, es porque practicó el derecho y la justicia: hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme -oráculo del Señor-“ (Jer. 22, 15-16).

De igual forma que el Dios de los judíos se preocupa de hacer justicia a los pobres, Jesús sigue en esa línea y anuncia que el Reino de Dios pertenece a los pobres. Son ellos los verdaderos destinatarios y los que tienen suerte, pues el Reino de Dios es suyo: *“Felices los pobres, porque es vuestro el Reino de Dios”* (Lc. 6,20).

Jesús se identifica con los pobres. La pobreza que él vivió hay que entenderla como desposeimiento (vaciamiento) de todo lo que significa “tener”, y no es fruto de un imperativo exterior, sino de una libre opción tomada desde

²⁷³ Manuel Fernández del Riesgo, *La ambigüedad social de la religión*, pág. 193.

su vinculación a Dios. Los oyentes y sus seguidores son los despreciados por las clases cultas y piadosas. A ellos les anuncia que la pobreza es condición y exigencia para seguirle. Cada día se impone más la convicción de que la invitación hecha al hombre rico se dirige a todos, lejos de ser un “consejo” suplementario respecto a la vocación del discípulo de Jesús.²⁷⁴ De hecho, la llamada de Jesús a los que él elige para ser sus colaboradores inmediatos implica la necesidad de compartir su estilo de vida (Mt. 8, 19-22; Lc. 9, 57-60), es decir, abandonarlo todo como paso previo para seguirle.

Jesús se sitúa en la línea de la predicación profética, “que consideraba a los pobres y oprimidos como los destinatarios privilegiados de la justicia de Dios, que se manifestará derribando a los poderosos de su poder opresor y restableciendo la justicia en la tierra”.²⁷⁵ Así, en Lc. 4,18 ss., Jesús proclama que Dios le ha enviado para anunciar la buena noticia a los pobres y la liberación a los cautivos, para dar la vista a los ciegos, la libertad a los oprimidos y para anunciar un año de gracia del Señor. El Reino de Dios es un don y una promesa que se da y se cumple especialmente en los pobres, en los oprimidos. El Reino como salvación, como transformación del mundo, es ofrecido principalmente a ellos. A lo largo de toda la actuación y predicación de Jesús se va haciendo realidad el anuncio a los “pobres” antes mencionado: *“Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia”* (Lc. 7,22).

Al proclamar el Reino de Dios, Jesús se dirige a una categoría de hombres: los pobres, los marginados, aquellos que se encuentran en una situación límite, los que no se pueden valer por sí mismos, los indefensos... Ellos son los destinatarios de las bienaventuranzas (Lc. 6, 20.23) y se les llama sencillamente “los pobres”, “los que tienen hambre”, “los que lloran”. Es decir, se trata de hombres pobres que pasan hambre y sed porque no tienen la comida y bebida suficiente, hombres que sufren y lloran, oprimidos por la

²⁷⁴ I. Camacho, R. Rincón y G. Higuera, *Praxis cristiana – Opción por la justicia y la libertad*, vol. 3 (Madrid, Ed. Paulinas, 1986), pág. 46.

²⁷⁵ I. Glez, Faus, J. Vives, J.M. Rambla, X. Alegre, R. Sivatte y V. Codina, *La justicia que brota de la fe*, pág. 53.

injusticia de los ricos y poderosos. “Estos pobres son la prueba viviente de que Dios no reina y de que su justicia todavía está ausente entre los hombres. Pero, ahora, el Reino de Dios se acerca y los pobres se tienen que alegrar porque Dios es aquel que abre futuro y sentido a la existencia oprimida”.²⁷⁶ Ellos no son los primeros beneficiarios del Reino por sus virtudes o cualidades morales, ni por sus méritos, su resignación o su mayor capacidad de acogida, sino que la única razón de este privilegio es que son pobres y oprimidos, y Dios no puede reinar si no es haciéndoles justicia. Dios sólo puede reinar como un rey justo, manifestando su justicia a favor de los que son injustamente maltratados. El “pobre” es un necesitado de justicia y, por eso, la llegada de Dios es una buena noticia para él.

Jesús actuó durante su vida convencido de que el Reino de Dios pertenece antes que nadie a los pobres, a los desvalidos, a los indefensos. Son ellos los primeros beneficiarios del reinado de Dios. Él no es neutral frente a un mundo dividido y desgarrado por las injusticias de los hombres. Dios favorece, en concreto, a los pequeños, a los pobres, los marginados, los enfermos, los abandonados. Y Jesús también. Él entiende que, al final de la vida, se celebrará una gran fiesta en la que sorprendentemente el rey se sentará a la mesa rodeado de pobres, lisiados, ciegos y cojos (Lc. 14, 15-24).²⁷⁷ La bondad y la justicia de Dios no le permiten reinar entre los hombres si no es defendiendo a los abandonados, oprimidos, desheredados e indefensos (Sal. 146, 7-10; 72, 12-14; Is. 61, 1-2). Jesús, con su mensaje y sus obras, intentaba hacer ver a los pobres que para ellos era una buena noticia la llegada de Dios (Mt. 11, 5-6).

Llama la atención el acercamiento de Jesús a los pecadores, que eran aquellas personas que no observaban la ley o tenían una profesión despreciada porque, según la opinión general, conducía a la inmoralidad. Así, se consideraban pecadores a los recaudadores de impuestos, los cambistas de dinero, los pastores, las prostitutas, etc. Ellos formaban un sector de la sociedad marginado y despreciado. En este contexto social, era normal que

²⁷⁶ José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*, pág. 131.

²⁷⁷ O.C., pág. 52.

produjera extrañeza, escándalo, repugnancia y desprecio por parte de los judíos que Jesús se acercara a los pecadores e incluso los tuviera por compañía.

Su cercanía a los pecadores es un rasgo típico en su obrar. Él supera toda clase de barreras y prejuicios y es capaz de acercarse a estas personas para interesarse por sus vidas, marcadas por la condena, el aislamiento y la imposibilidad de salvación. Jesús les ofrece la ayuda que necesitan y él les puede dar. Jesús los acerca a Dios, les ayuda a acoger su perdón. Los cura. Les infunde una nueva confianza y una nueva fe (Lc. 19, 8-9; Jn. 8, 10-11). “La esperanza y la fuerza de la fe en el Dios bíblico y en el Padre que se revela en Jesús vendrá de la confianza última en el amor gratuito de Dios”.²⁷⁸ Jesús actúa plenamente convencido de que los pecadores pueden llegar a acoger la salvación de Dios antes que aquellos piadosos fariseos que apoyan su futuro en la observancia cuidadosa de la ley: *“En verdad os digo, los publicanos y las ramera llegan antes que vosotros al Reino de Dios”* (Mt, 21,31). Toda la actuación de Jesús implica una fe en el perdón y la bondad de Dios desconocidos en la tradición judía (Lc. 15, 4-7. 8-10. 11-32).²⁷⁹

También Jesús se acerca a los enfermos. En la sociedad judía, la enfermedad suponía una situación de desamparo casi total. Los enfermos que no podían trabajar estaban condenados a una situación de paro forzoso y, por tanto, tenían que recurrir a la mendicidad, dependiendo totalmente de otros para poder subsistir. La enfermedad implicaba la máxima pobreza y el abandono por parte de la sociedad. Además, la enfermedad estaba considerada como un castigo o maldición de Dios, de tal manera que se daba una relación entre la enfermedad y el pecado. Toda enfermedad era vergonzosa porque era signo y consecuencia del pecado (Jn. 9,2). Esto suponía que el enfermo, aparte de sentir el abandono de los demás, sintiera el abandono de Dios, que le había castigado, agudizando esta situación su conciencia de pecado y hundiéndole en un sentimiento de culpabilidad ante Dios y ante los demás.

²⁷⁸ Manuel Fernández del Riesgo, *La ambigüedad social de la religión*, pág. 194.

²⁷⁹ José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*, págs. 54 y 55.

Jesús se acerca a los enfermos como hombres necesitados. Su interés no es únicamente el de un médico que quiere curar la enfermedad, sino el de reconstruir y recuperar a estas personas hundidas en el dolor, la condena moral, la impotencia, la soledad y la marginación social. Jesús no es un curador de enfermedades, sino un rehabilitador de hombres y mujeres destruidos. Jesús se acerca a estos enfermos movido únicamente por su amor liberador. No repara en nada. Si es preciso, romperá las leyes del sábado (Mc. 1,21). No le importa tampoco prescindir de las normas prescritas para evitar el contacto con los leprosos (Mc. 1,40-42). Él actúa movido por su pasión liberadora y su amor total a los necesitados. Se siente llamado a acercarse no a los sanos y justos, sino a los enfermos y pecadores (Mc. 2,17). Ellos son los que verdaderamente le necesitan. Jesús se acerca a infundirles fe, aliento, esperanza. Los acoge, los escucha, los comprende en su soledad y su desvalimiento. De esta forma les contagia su propia fe en el Reino de Dios que está llegando como una fuerza de salvación (Lc. 11,20). Jesús los libera de la soledad ayudándoles a descubrir que no están solos, abandonados por Dios. Les ayuda a creer de nuevo en la vida, la salud, el perdón, la reconciliación con Dios. (Mc. 10, 52; Mt. 9,22). Jesús no les aporta sólo salud biológica, sino que reconstruye al hombre entero infundiéndoles vida, arrancándoles de la desesperación, devolviéndoles seguridad y confianza. Los libera de la culpabilidad, los reconcilia con Dios y los salva de la marginación integrándoles en la sociedad. Los devuelve de nuevo a la convivencia para que reinicien sus vidas: *“Toma tu camilla y anda”*, *“presentaos a los sacerdotes”* (Mc. 2,11; Lc. 17,14).²⁸⁰

Jesús aceptó entre sus discípulos y seguidores a la mujeres, marginadas en aquella época de la vida pública y confinadas al ámbito del hogar, sufriendo en él una clara discriminación que las convertía en seres inferiores a los hombres. Hasta los doce años, la mujer no tenía ningún derecho y dependía de su padre, que luego la podía casar con quien quería. Al casarse, la mujer pasaba al poder del esposo. Dentro de la vida conyugal, era considerada como objeto de placer para el esposo y como instrumento de fecundidad para la

²⁸⁰ O.C., págs. 57 y 58.

familia. Sus deberes eran los de una esclava del hogar: asegurar la comida, alimentar al marido y a los hijos, lavar, cuidar del hogar, etc. Además, su situación jurídica era discriminatoria respecto al varón, no teniendo los mismos derechos en la sucesión, herencia de bienes, etc. Su testimonio tampoco tenía valor en la mayoría de los casos. Por supuesto, era prácticamente imposible que pudiera ocupar algún cargo o función pública. En la legislación aparecen junto a los esclavos y los niños, pues tenían sobre sí la autoridad del esposo. En el campo religioso también era marginada claramente. No podían estar en las sinagogas junto a los varones, sino en un lugar secundario y muchas veces separadas por rejas. Tampoco tenían derecho a leer nada en la liturgia. Respecto al templo, no podían acceder al patio de los varones judíos, teniendo que permanecer en su propio recinto. Ante la Torá también había discriminación en relación al varón, pues estaba sometida a todas las prohibiciones de la ley y no se contaba con ellas en los momentos importantes del culto judío, ni para recitar la *shema*, ni para ir de peregrinación a Jerusalén con motivo de la fiesta de Pascua, Pentecostés y las Tiendas..., etc. Por otra parte, no se les enseñaba la Torá ni eran admitidas en las escuelas rabínicas.

En la sociedad judía de la época de Jesús, la mujer carecía de autonomía, era esclava de su esposo, ignorante de la ley, sospechosa de impureza ritual a causa de la menstruación, discriminada religiosa y jurídicamente... En esta situación de marginación de la mujer, Jesús rompe tabúes y costumbres aceptándolas entre sus discípulos y seguidores. Se trataba de una conducta inaudita para un escriba (Mc. 15, 40-41; Lc. 8, 1-3). Para Jesús, la mujer tiene los mismos derechos que los varones a escuchar la palabra de Dios y su mensaje de salvación. Él rompe la norma de mantener a las mujeres al margen de las enseñanzas de las Escrituras. Jesús se opone a todas las escuelas rabínicas e incluso critica la ley de Moisés (Dt. 24,1) para defender a la mujer en el matrimonio condenando la poligamia y el repudio decidido exclusivamente por el varón (Mc. 10,1-12; Mt. 19, 1-9). Defiende la igualdad del varón y la mujer en la vida matrimonial hasta el punto que provoca una protesta típicamente machista en sus oyentes: *“Si tal es la condición del hombre respecto a la mujer, no trae cuenta casarse”* (Mt. 19,10). Jesús destruye la imagen de la mujer objeto al servicio del placer del hombre y de la

procreación. Para él, por muy importante que sea la maternidad, lo es todavía más escuchar la palabra de Dios y cumplirla (Lc. 11, 27-28). La mujer no debe quedar reducida a la esclavitud de las faenas del hogar, como queda demostrado en casa de sus amigas Marta y María: *“Marta, Marta, te afanas y preocupas por muchas cosas y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola: María ha elegido la parte buena, que no le será quitada”* (Lc. 10, 38-42). Hay algo mejor, a lo que tiene derecho, y es la escucha de la palabra de Dios. Jesús rechaza una visión de la mujer que la reduzca simplemente al placer sexual y pide respeto total: *“Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón”* (Mt. 5,28). Incluso cuando se encuentra a una mujer pública, Jesús rechaza la actitud del fariseo Simón que mira a aquella mujer desde una perspectiva puramente sexual. Jesús se acerca a la prostituta como a una persona humana necesitada y le ayuda a descubrir su dignidad personal, reconocer su pecado y buscar su liberación (Lc. 7, 36-50). Jesús fue un hombre muy cercano a la mujer. Tuvo amigas como Marta y María (Lc. 10, 38-42), curó a diversas mujeres (Mc. 7, 25-30; Lc. 8,2; 13, 10-13) incluso tocándolas, gesto totalmente prohibido a un rabino (Mc. 1, 30-31), no se preocupó del tabú de la sangre y la impureza ritual que rodeaba a la mujer (Mc. 5, 25-34), defiende a la mujer adúltera de las acusaciones hipócritas de los varones (Jn. 8, 2-11), se deja besar por una prostituta (Lc. 7, 37-38), nunca utilizó expresiones despectivas para la mujer tan frecuentes en los rabinos, sino que, al contrario, no tiene reparo en hablar de Dios en sus parábolas bajo la imagen de una mujer (Lc. 15, 8-10), etc.²⁸¹ En definitiva, Jesús rehabilitó a la mujer en una sociedad donde sufría una fuerte marginación.

Con la llegada del Reino de Dios, se inaugura un nuevo orden de cosas. Ya no dominará la ley del más fuerte, sino el amor y la justicia de Dios, que escucha los gritos de los pobres. Si el evangelio de Jesús es una buena noticia para los pobres, en cambio supone una amenaza para los ricos y poderosos causantes de las injusticias, pues va en contra de sus intereses.

²⁸¹ O.C., págs. 60 y 61.

En lo que se refiere a las riquezas, Jesús las critica porque ve un obstáculo en ellas no sólo por la falta de generosidad al no compartirlas, sino porque el que vive pendiente de sus bienes y posesiones se cierra a Dios. De esta forma, los ricos se convierten en un impedimento para que Dios pueda reinar entre los hombres. Los bienes, las propiedades, el dinero, son para muchos hombres más importantes que la invitación del Reino (Lc. 14, 15-24). Es muy difícil que un rico renuncie a sus riquezas para entrar en la dinámica del Reino de Dios: *“Qué difícil será que los que tienen riquezas entren en el reino de Dios”* (Mc. 10,23); *“Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el Reino de Dios”* (Mc. 10,25). Aquí se ve con rotundidad que las riquezas son incompatibles con el Reino de Dios. De ahí que también Jesús afirme: *“No podéis servir a Dios y al dinero”* (Lc. 16,13). El dinero, en la medida que esclaviza a la persona, la cierra al Dios Padre, el Dios que quiere hacer justicia en el mundo. Dios no puede reinar en la vida de los hombres dominados por el dinero. Dedicar la vida a acumular riquezas es, para Jesús, malgastarla por olvidarse de Dios: *“Pero Dios le dijo: ¡Insensato!. Esta misma noche vas a morir. ¿Para quién va a ser todo lo que has acaparado?. Así le sucede al que atesora para sí, en lugar de hacerse rico ante Dios”* (Lc. 12, 20-21). La riqueza separa a las personas de Dios, pero también de los demás. La riqueza crea violencia, ruptura, un abismo entre las personas, como lo muestra la parábola del rico y del pobre Lázaro (Lc. 16, 19-31). Según esta parábola, la separación entre el rico y el pobre va incluso más allá de la muerte; de esta forma, no se podrán encontrar nunca con el Padre aquellos ricos que se hayan olvidado de sus hermanos los pobres. La exigencia del abandono de las riquezas no es sólo para un grupo de creyentes selectos, sino para todos los que las posean: *“Cualquiera de vosotros que no renuncie a sus bienes, no puede ser discípulo mío”* (Lc. 14,33).

El reinado de Dios entre los hombres implica una verdadera revolución. Dios no es neutral ante las injusticias y, por tanto, reinará favoreciendo a los débiles, a los oprimidos y a los pobres frente a los poderosos, los opresores y los ricos. Dios sólo puede reinar ofreciendo felicidad a aquellos que viven en la desgracia. “La gran parábola del juicio final en el evangelio de Mateo (Mt. 25, 31-46) muestra de modo irrefutable su sentido de reivindicación del pobre,

marginado, oprimido e indefenso frente a los diversos obradores de injusticia (por acción u omisión).²⁸² Asimismo, según el evangelio de Lucas, Jesús entiende que, al final de la vida, se celebrará una gran fiesta en la que el Rey se sentará a la mesa rodeado de “pobres, lisiados, ciegos, cojos” (Lc. 14, 15-24).

Para acoger el Reino de Dios, es necesario optar por los pobres. “El evangelio sólo puede ser escuchado como buena noticia aceptando la propia pobreza y en comunión con los pobres”.²⁸³ Esto supone situarse en la vida desde la perspectiva de los pobres y adoptar su punto de vista. “Esta opción por los pobres no se concreta solamente en gestos de solidaridad individual con cada pobre. Los pobres son una realidad colectiva. Optar por los pobres supone ligar nuestra suerte, nuestra profesión, nuestro servicio, a la suerte de las clases pobres”.²⁸⁴ No obstante, el mensaje de Jesús no sólo insta a optar por los pobres, sino que también llama a compartir con ellos los bienes, a renunciar a los intereses egoístas y a servir a los necesitados (Lc. 18, 22-23).

En su autocomprensión, Jesús tiene conciencia de que el servicio a los pobres es una característica de su misión mesiánica (Lc. 4, 17-21) y de su cumplimiento (Mt. 11,3; Lc. 7,22) hasta el extremo de sentirse totalmente solidario con los pobres (Mt. 25, 34-45). Desde esta perspectiva lee y valora la historia existencial de sus seguidores, comprometidos a observar su mandamiento nuevo. Como pruebas de esta afirmación pueden aducirse: a) las parábolas histórico-sociales (Lc. 10, 25-37; Lc. 16, 1-13; Mt. 18, 23-27; Lc. 16, 19-31 y Mt. 20, 1-16); b) las recomendaciones sobre la limosna y el modo de hacerla (Mt. 5,42; Lc. 6,36; 12,33; 11,41 y, sobre el modo de hacerla, Mt. 6, 2-4); c) la exigencia de la práctica de las obras de misericordia corporal como condición para seguirle y tener parte en su Reino (Mc. 10,21; Mt. 6, 2-4; 19,21; 25,31-46; Lc. 3,11; 6, 30-38, etc.). Los escritos apostólicos también ofrecen una serie de prácticas más o menos institucionalizadas: 1) la *ágape* en torno a la celebración de la eucaristía (1 Cor. 11,21-22.33-34); 2) la comunicación de

²⁸² Andrés Torres Queiruga, *Opción por los pobres: la justicia del Dios cristiano* (Madrid, Fundación Santa María, 1988), págs. 24 y 25.

²⁸³ José Antonio Pagola, *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje*, pág. 138.

²⁸⁴ *Ibíd.*

bienes practicada en la comunidad de Jerusalén (Hch. 2, 42-47; 4, 32-35); 3) el ejercicio de la hospitalidad, especialmente con los mensajeros del evangelio; 4) la existencia, en la comunidad jerosolimitana, de una institución consagrada a la asistencia (*diakonía*) cotidiana a las viudas, a los huérfanos y a otras categorías sociales (Hch. 6, 1 ss.).²⁸⁵

Concluyo este apartado afirmando con Jon Sobrino que “la cercanía de Jesús a los pobres hace de éstos un lugar de Dios”.²⁸⁶ Él no sólo vivió pobre y compartió su vida con los que padecían algún tipo de “pobreza”, sino que se identificó con los que tenían algún tipo de necesidad de tal manera que, según el evangelio de Mateo, el Hijo del hombre está en los hambrientos y sedientos, en los desnudos, en los enfermos, en los forasteros (Mt. 25, 31 y ss.), manifestando con ello que Dios está muy presente en los “pobres” y en la defensa de su causa.

5.3.- Ética de la Paz

En el Antiguo Testamento, como se ha visto en el capítulo anterior, el término que se suele emplear para referirse a la paz es *shalom*. Este concepto es difícil de traducir debido a la profundidad y amplitud de sus connotaciones. No se limita a un solo significado, ya que también podría traducirse como plenitud, solidez o integridad. Se extiende mucho más allá de lo que comúnmente se entiende por la palabra “paz”.

Shalom significa el fin de la guerra y del conflicto, pero también se utiliza esta expresión para referirse a la amistad, el bienestar, la seguridad, la salud, la prosperidad, la abundancia, la tranquilidad, la armonía con la naturaleza y hasta a la salvación. Y significa estas cosas para todos, no sólo para unos pocos elegidos. En última instancia, *shalom* es una bendición, un don de Dios. Se aplica al estado del individuo, pero también a las relaciones interpersonales

²⁸⁵ I. Camacho, R. Rincón y G. Higuera, *Praxis cristiana – Opción por la justicia y la libertad*, vol. 3 (Madrid, Ed. Paulinas, 1986), págs. 51 y 52.

²⁸⁶ Jon Sobrino, *Liberación con espíritu* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1985), pág. 136.

y entre Dios y el ser humano. Además, *shalom* está íntimamente ligado a la justicia, porque es el disfrute o celebración de las relaciones humanas que han pasado de ser injustas a justas.

En el Nuevo Testamento, al igual que en el Antiguo, la paz es uno de los temas centrales, aunque esta vez se suele emplear para referirse a ella la palabra griega *eirene*. En su contexto bíblico, *eirene* se extiende mucho más allá de su significado de “descanso” en el griego clásico e incluye muchos de los significados de *shalom*. En el Nuevo Testamento, el Mesías Jesús es portador, signo e instrumento de la paz de Dios. En él se reconcilian todas las cosas. Por eso su mensaje se llama el evangelio de la paz. Es la buena nueva del reino venidero, del Reino de Dios, donde todas las cosas alcanzan su sentido en la plenitud de Dios.

5.3.1.- Jesús de Nazaret como instrumento de Paz

La Biblia dice de Dios que es “compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia” (Sal. 102), y del Mesías futuro que es “Príncipe de la Paz” (Is. 9,5). En ella se proponen bellas utopías de sociedad armónica, entre las que cabe citar: el arco iris como símbolo de la armonía entre la humanidad y el cosmos, tras el diluvio universal (Gn. 8-9); la convivencia ecológico-fraterna del ser humano con los animales más violentos (Is. 11, 6-9); y el ideal de la paz del profeta Isaías: “*Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas. No alzará la espada nación contra nación, ni se prepararán más para la guerra*” (Is. 2,4).

Durante el tiempo profético, como ha quedado reflejado en el capítulo anterior en referencia a la paz en el judaísmo, se sustituye la violencia mesiánica por un mesianismo utópico de paz como retorno al paraíso de la reconciliación con el cosmos y la humanidad. La paz viene a ser un don de Dios por encima de toda violencia y una opción de los creyentes que, guiados por los profetas, la sustituyen por la paz. El Mesías ya no será guerrero que triunfa, sino alguien que, dando la vida por los demás, abre un camino de

reconciliación. Los representantes de ese Mesías aceptan el sufrimiento y reciben la injusticia sin reaccionar de forma violenta. No responden a la guerra con la guerra, no cargan su culpa sobre otros, sino que asumen la culpa de los demás y, de esa forma, van abriendo el camino que conduce hacia la nueva humanidad reconciliada. El Mesías se presenta como el inocente que carga con las culpas de todos para terminar con toda violencia. No es culpable porque no es violento, porque no responde al mal con otros males. Con su ejemplo pacificador, escenificará la paz del reinado de Dios, donde no hay lugar a ningún tipo de violencia.

En el siglo I de nuestra era, los judíos de Palestina tenían puestas sus esperanzas en la llegada del Mesías, que les devolvería la gloria del pasado, cuando Israel era un reino independiente y unido. Al vivir bajo la ocupación romana, entre los judíos predominaba más la idea de un Mesías guerrero que iniciara una revuelta e instaurara el Reino de Dios por la fuerza que la de un Mesías pacífico. Él sería el rey humano que representara a Dios y aquel que garantizaría el nuevo reinado, basado en la justicia y la verdad.

El Mesías-rey tenía que ser un descendiente de David, ungido por el mismo Dios. “Y la clase de persona que esperaban que fuera podemos deducirlo de las plegarias que solían recitar en la sinagoga: los salmos de Salomón y las Dieciocho Bendiciones. (...) Sería un poderoso gobernante que ‘acabaría con los gobernantes injustos’, ‘los despedazaría... con una vara de hierro’ y ‘destruiría las naciones impías con la palabra de su boca’ (Salmos de Salomón, 17)”.²⁸⁷ El judaísmo palestino, en general, esperaba a un rey humano que tendría que ejercer un poder político y militar para restaurar el reino de Israel.

Este ambiente fue en el que creció Jesús como un judío fiel que asumió las tradiciones de su pueblo. Sin embargo, desde un nuevo concepto de Dios, a quien concibe como Padre, trató de llevar hasta el extremo la utopía israelita del amor, la justicia y la paz. Al contrario de lo que esperaba mayoritariamente

²⁸⁷ A. Nolan, *¿Quién es este hombre? – Jesús antes del cristianismo*, pág. 175.

el pueblo sobre el futuro Mesías, él radicalizó con su vida la profecía mesiánica de la paz en la línea del Siervo de Isaías.²⁸⁸ Jesús, aunque conocía las aspiraciones del pueblo judío, sus deseos de liberación y la necesidad de un “pastor”, trató de persuadirles a través de su predicación y sus actitudes de que el Reino de Dios no habría de ser como los reinos humanos. Luchó a contracorriente ante la tentación de tomar el poder por la fuerza con la ayuda de sus seguidores, aceptar el trono y gobernar un nuevo imperio.

Según Albert Nolan, en principio, Jesús no era un pacifista. No existen pruebas de que Jesús pensara que la fuerza y la violencia no deberían ser empleadas jamás, por ninguna razón y en ninguna circunstancia. De hecho, él mismo hizo uso de la fuerza (aunque probablemente sin derramamiento de sangre) para expulsar a los mercaderes del Templo y aconsejó a sus discípulos que llevaran espadas para defenderse. Sin embargo, Jesús decidió que el empleo de la fuerza para alcanzar el poder para sí mismo (o para cualquier otro) sería perjudicial para el hombre y, por consiguiente, contrario a la voluntad de Dios. Jesús era un hombre práctico y realista. Podía advertir, al igual que la mayoría de los fariseos y saduceos, que cualquier intento por acabar con el poder de los romanos era un verdadero suicidio. Una guerra con Roma sólo podía desembocar en una gigantesca matanza del pueblo. De hecho, era ésta la catástrofe que Jesús temía y que pensaba que únicamente podía ser evitada mediante una general transformación del corazón (Lc. 13, 1-5).²⁸⁹ El Reino ciertamente no podía ser adquirido mediante la fuerza y, sobre todo, sin que Israel se hubiera convertido y tuviera la intención de prestar fidelidad a Dios. “Es muy probable que Jesús hubiera estado dispuesto a ser el Mesías-rey si

²⁸⁸ Isaías es el profeta por excelencia del Siervo de Yahveh, del Mesías *Príncipe de la Paz* que establece su trono sobre la justicia y el derecho (Is. 9, 5-6), que anuncia sobre los montes la buena noticia de la paz (Is. 52,7). Pero el precio para alcanzar la verdadera paz es alto, pues para construirla, el siervo deberá sufrir, será perseguido, tratado injustamente, aunque al final verá la luz, liberará a muchos y conseguirá por su fidelidad un resto para realizar la Paz prometida (Is. 53, 11-12). Las visiones escatológicas que aparecen en los profetas del A.T. terminan anunciando la verdadera paz, que acontecerá como un don final de Dios. Lo primero que tiene que ocurrir para ello es el cese total de las guerras (Is. 2,4). Los nuevos caminos serán los del conocimiento del Señor, nuestra paz (Miq. 4,2). La reconstrucción y la superación de la opresión por medio de la justicia, el advenimiento de la felicidad ya en esta tierra (Am. 9, 11-15), serán los preludios de los cielos nuevos y la tierra nueva que va a conceder el Señor (Is. 66,22). La paz del paraíso será de nuevo conquistada y ofrecida a todas las personas y a todos los pueblos, pero ya de una forma definitiva (Cf. Miguel Ángel Mesa y Demetrio González, *Qué es... LA PAZ* (Madrid, Ed. Paulinas, 2002), págs. 23 y 24).

²⁸⁹ A. Nolan, *¿Quién es este hombre? – Jesús antes del cristianismo*, págs. 180 y 181.

Israel hubiera cambiado su modo de ser, haciendo posible de ese modo el advenimiento del Reino de Dios. En tal caso, el ser Mesías no habría constituido un título de honor, prestigio y poder, sino una forma de servicio, y los gentiles habrían sido introducidos en el Reino no por el poder de las armas, sino por la fuerza de la fe y la compasión”.²⁹⁰

Aunque Albert Nolan dice que Jesús no era un pacifista en principio, sin embargo afirma también que lo fue en la práctica en las circunstancias concretas de su tiempo. Opina que no se sabe lo que habría hecho en otras circunstancias, pero, según él, se puede suponer que si no hubiera habido otra manera de defender a los pobres y oprimidos, y si no hubiera existido el peligro de una escalada de violencia, su compasión sin límites podría haber desembocado, con el tiempo, en violenta indignación. Una prueba de este argumento es que Jesús recomendó a sus discípulos espadas para poder defenderse y desalojó el patio del Templo haciendo uso de una cierta violencia. No obstante, Albert Nolan reconoce que Jesús sólo habría justificado la violencia como una medida transitoria sin otra finalidad que la de impedir una violencia mucho más grave, pues el Reino de la absoluta liberación para todos los hombres no puede ser establecido mediante la violencia, ya que sólo la fe puede hacer posible su venida.²⁹¹

Las enseñanzas de Jesús muestran con claridad su universalismo pacífico. En el sermón de la montaña, como he expuesto en el capítulo 3 de esta tesis, destacan frases como las siguientes:

“Habéis oído que se dijo a nuestros antepasados: No matarás; y el que mate será llevado a juicio. Pero yo os digo que todo el que se enfade con su hermano será llevado a juicio (...). Así pues, si en el momento de llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda” (Mt. 5,21-24).

²⁹⁰ *Ibíd.*

²⁹¹ *Ibíd.*

“Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal; al contrario, a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra” (Mt. 5,38-39).

“Habéis oído que se dijo: Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen” (Mt. 5,43-44).

“No juzguéis, para que Dios no os juzgue; porque Dios os juzgará del mismo modo que vosotros hayáis juzgado y os medirá con la medida con que hayáis medido a los demás” (Mt. 6,1-2).

La imagen de Dios, transmitida por Jesús, como un Padre amoroso “*que hace salir el sol sobre buenos y malos, y manda la lluvia sobre justos e injustos*” (Mt. 5,45), porque ama a todos sin distinción, y la propia vida de Jesús, que muere en la cruz sin prestar resistencia por predicar un mensaje basado en la justicia y el amor, entre otras cosas, lleva a pensar que la nueva vida que pide Jesús a sus seguidores está en contra de la violencia, la venganza, el odio, el rencor, etc.

Como decía en el capítulo 3 de esta tesis, Jesús se presenta como un hombre de paz, pero eso no le impide enfrentarse al poder establecido, aunque no por medios guerreros. Jesús renuncia de manera radical a la violencia como enfrentamiento entre hombres. A pesar de ello, eso no le impide luchar contra el poder diabólico que rompe y atenaza, disgrega y aniquila la libertad de los hombres. Su estilo de vida le lleva a denunciar la injusticia y a oponerse a todo cuanto impide que el hombre sea humano.

Para Jesús, los verdaderos hijos e hijas de Dios son los que trabajan por la paz (Mt. 5,9). Ésta es, por tanto, una condición que Jesús pone a todas aquellas personas que quieren seguirle. En el evangelio de Lucas, cuando un ángel anuncia a unos pastores el nacimiento de Jesús, posteriormente se dice que se juntó al ángel una multitud del ejército celestial que alababa a Dios diciendo: “*¡Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad!*” (Lc. 2,14). También, según el evangelista Lucas, cuando se conoce y se contempla al Salvador, se puede morir en paz (Lc. 2, 29-32).

En el evangelio de Juan, Jesús les dice a sus discípulos en su discurso de despedida: *“Os dejo la paz, os doy mi propia paz. Una paz que el mundo no os puede dar”* (Jn. 14,27). Se despide ofreciendo Paz y, cuando resucita, su saludo a los discípulos es: *“La paz esté con vosotros”* (Jn. 20,19).

Hay otros ejemplos en los evangelios donde Jesús se refiere a la paz. Algunos son los siguientes:

“Cuando entréis en una casa, decid primero: Paz a esta casa. Si hay allí gente de paz, vuestra paz recaerá sobre ellos; si no, se volverá a vosotros” (Lc. 10, 5-6).

“Cuando se fue acercando, al ver la ciudad, lloró por ella, y dijo: `¡Si en este día comprendieras tú también los caminos de la paz!. Pero tus ojos siguen cerrados” (Lc. 19, 41-42).

“Os he dicho todo esto para que podáis encontrar la paz en vuestra unión conmigo. En el mundo encontraréis dificultades y tendréis que sufrir, pero tened ánimo, yo he vencido al mundo” (Jn. 16,33).

Teniendo en cuenta la vida de Jesús, se puede afirmar que el cristianismo surgió de una forma pacífica. La paz constituía para Jesús uno de los valores del Reino y, por tanto, practicar un estilo de vida pacífico era fundamental para que se hiciera realidad. La violencia, en cambio, contradice su enseñanza del amor que se tienen que tener las personas entre sí y niega el valor de la compasión que enseñó y practicó Jesús para aliviar a todos aquellos que padecían algún tipo de sufrimiento.

En el sermón de la montaña, Jesús declara felices a los “constructores de la paz” (Mt. 5,9). También, como he señalado anteriormente, la paz es precisamente lo que deja como legado el mismo Jesús a quienes han de continuar su causa tras su muerte. Ahora bien, su ideal de paz no tiene nada que ver con la sumisión ante el poder o con la aceptación resignada ante la injusticia del sistema religioso o político (se ha podido comprobar en el apartado anterior sobre la justicia). Jesús ni rehuye el conflicto ni lo edulcora, sino que lo afronta con decisión, lo asume con valentía y lo canaliza por la vía

de la justicia. Justicia y paz son inseparables en su mensaje, su vida y su práctica.

Existe un pasaje en el evangelio de Mateo que puede llevar a confusión en lo que se refiere a la paz. Es el siguiente:

“No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino discordia. Porque he venido a separar al hijo de su padre, a la hija de su madre, a la nuera de su suegra; los enemigos de cada uno serán los de su casa. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí. El que quiera conservar la vida, la perderá, y el que la pierda por mí, la conservará” (Mt. 10, 34-39).

Tanto este pasaje como su paralelo en Lc. 12, 51-53 están en consonancia con lo que dice Jesús en Lc. 14, 26-27 (par. en Mt. 16, 24-25):

“Si alguno quiere venir conmigo y no está dispuesto a renunciar a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, hermanos y hermanas, e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío. El que no carga con su cruz y viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío”.

Parece claro que el contexto en el que Jesús habla de discordia o división (algunas versiones de la Biblia, en lugar de emplear estas palabras, traducen así: *“no he venido a traer paz, sino espada”*) es referido a la propia familia a causa del seguimiento de Jesús, que exige muchas veces la renuncia y el despojamiento. Por tanto, cuando Jesús afirma que no ha venido a traer la paz, no apela a la violencia o la guerra, sino a la división (discordia). Seguirle supone dejar cosas, incluso a la familia, aunque esto pueda traer conflictos.

El único pasaje “violento” que describen los evangelios es el referente a la expulsión, por parte de Jesús, de los mercaderes del Templo (Mt. 21, 12-17; Mc. 11, 15-19; Lc. 19, 45-48 y Jn. 2, 13-22). Las distintas versiones de la Biblia se refieren a este episodio como el de la purificación del Templo. Jesús,

mediante este gesto, pretendería devolver al templo y al culto su verdadera dimensión. Las palabras que pronuncia: “*¿No está escrito: Mi casa será casa de oración para todos los pueblos?. Vosotros, sin embargo, la habéis convertido en una cueva de ladrones*” (Mc. 11,17), hacen alusión a lo que está escrito en Isaías 56,7 y Jr. 7,11: la universalidad del Templo como casa de oración y la crítica de que el Templo no es ningún refugio para librarse de las exigencias de justicia y caridad hacia el prójimo.

Sería injusto afirmar que Jesús era violento a partir de un solo episodio de los evangelios en que podría haber empleado formas violentas, como es el caso aludido. De hecho, cuando le apresaron en el huerto de los olivos, no hubo por su parte ningún tipo de resistencia según muestran los evangelios. Al contrario, reprende a uno de sus seguidores por sacar la espada:

“Entonces, se adelantaron, echaron mano a Jesús y lo prendieron. Uno de los que estaban con Jesús sacó su espada y, dando un golpe al criado del sumo sacerdote, le cortó una oreja. Jesús le dijo: `Guarda tu espada, que todos los que empuñan la espada, perecerán a espada. ¿O crees que no puedo acudir a mi Padre, que pondría a mi disposición en seguida más de doce legiones de ángeles?’” (Mt. 26, 50-53).

También hay pasajes en los evangelios donde intentan provocar o poner a prueba a Jesús y él evita cualquier tipo de violencia o conflicto. Entre ellos, cito los dos ejemplos siguientes:

“Jesús se fue al monte de los olivos. Por la mañana temprano volvió al templo y toda la gente se reunió en torno a él. Jesús se sentó y les enseñaba. En esto, los maestros de la ley y los fariseos se presentaron con una mujer que había sido sorprendida en adulterio. La pusieron en medio de todos y preguntaron a Jesús:

- Maestro, esta mujer ha sido sorprendida cometiendo adulterio. En la ley de Moisés se manda que tales mujeres deben morir apedreadas. ¿Tú qué dices?.

La pregunta iba con mala intención, pues querían encontrar un motivo para acusarlo. Jesús se inclinó y se puso a escribir con el dedo en el suelo. Como ellos seguían presionándolo con aquella cuestión, Jesús se incorporó y les dijo:

- Aquel de vosotros que no tenga pecados, puede tirarle la primera piedra.

Después se inclinó de nuevo y siguió escribiendo en la tierra. Al oír esto se marcharon uno tras otro, comenzando por los más viejos, y dejaron solo a Jesús con la mujer, que continuaba allí delante de él. Jesús se incorporó y le preguntó:

- ¿Dónde están?, ¿ninguno de ellos se ha atrevido a condenarte?.

Ella le contestó:

- Ninguno, Señor.

Entonces Jesús añadió:

- Tampoco yo te condeno. Puedes irte y no vuelvas a pecar” (Jn. 8, 1-11).

“Entonces los fariseos se pusieron de acuerdo para buscar algún motivo de acusación en sus palabras, y le enviaron discípulos suyos con los partidarios de Herodes a decirle:

- Maestro, sabemos que eres sincero, que enseñas con verdad el camino de Dios y que no te dejas influir por nadie, pues no miras las apariencias de las personas. Dinos, pues, tu parecer: ¿Estamos obligados a pagar tributo al César o no?.

Jesús se dio cuenta de su mala intención y les dijo:

- ¿Por qué me ponéis a prueba, hipócritas?. Mostradme la moneda del tributo.

Ellos le presentaron un denario, y él les preguntó:

- ¿De quién es esta imagen y la inscripción?.

Le respondieron:

- Del César.

Jesús les replicó:

- Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

Al oír esto, se quedaron asombrados, lo dejaron y se fueron” (Mt. 22, 15-22).

Según Hans Küng, “lo característico de Jesús es, ante todo, la disposición al perdón sin límites: ¡No siete veces, sino setenta veces siete, es decir, siempre!. ¡Y a todo hombre, sin excepción!. Así, pues, ni venganza ni `ojo por ojo’”.²⁹² Jesús apela al amor del hombre: perdonar de antemano y siempre. Él mismo, una vez crucificado, perdona a sus verdugos: *“Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”* (Lc. 23,34).

En las enseñanzas de Jesús es característica la renuncia voluntaria sin contrapartida. Renuncia a toda idea de poder en el ámbito individual como social, renuncia a los propios derechos a favor de otro (andar dos millas con

²⁹² Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones* (Madrid, Ed. Libros Europa, 1987), pág. 123.

quien me ha obligado a ir con él una), renuncia al poder a propias expensas (dar también el manto a quien me ha quitado la túnica) y renuncia a la contraviolencia (poner la mejilla izquierda a quien me ha pegado en la derecha). La renuncia a la contraviolencia no significa por principio renunciar a toda resistencia en legítima defensa. Jesús mismo, según los evangelios, ante una bofetada en la mejilla delante del tribunal no puso la otra mejilla, sino que protestó. La renuncia, por tanto, no debe confundirse con debilidad.²⁹³

A raíz de lo que nos cuentan los evangelios, se puede concluir este apartado afirmando que si pudieran existir dudas acerca de si Jesús condenó la violencia explícitamente, pues él no tuvo reparos en enfrentarse contra los que practicaban la injusticia o mercadeaban en el Templo, al menos se ve con claridad que sí la condenó implícitamente a través de su vida y predicación basadas en la justicia, la compasión y el amor hacia el prójimo. Sus enseñanzas del Reino de Dios le llevaron a ser instrumento de paz con su ejemplo de vida. “No quiso conquistar un reino por las armas, ni imponerlo por la fuerza, ni establecerlo como ‘estado de derecho’ que administra la violencia legal necesaria para el orden del sistema, pues el Reino de Dios no es orden de ley, sino Gracia del Padre”.²⁹⁴

5.3.2.- La Paz en los orígenes del cristianismo

El evangelio enseñado por Jesús tiene, entre otras cosas, la finalidad de actuar en la vida del creyente con un dinamismo que le lleve hacia la realización de las obras consideradas buenas y no como un freno que le obstaculice unirse a los demás y le impida implicarse en construir una sociedad mejor más allá de ciertos límites, estando tal cosa permitida, pero tal otra prohibida. Jesús también pretende instar a sus seguidores a vivir de una manera pacífica y de no-violencia siguiendo como ejemplo todas sus enseñanzas y toda su vida. Esta verdad aparece como una evidencia muy particular en el Sermón de la Montaña. De esta forma, se puede decir que “el

²⁹³ *Ibíd.*

²⁹⁴ Xavier Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones* (Santander, Ed. Sal Terrae, 2004), pág. 73.

cristianismo predicado por Jesús se presenta desde sus orígenes como una religión de paz, que reprueba y condena el uso de la violencia y de las armas”.²⁹⁵

Según Jean Flori, pocas religiones, en su forma original, han sido tan refractarias a la violencia y a la guerra como el cristianismo. La actitud del fundador, Jesús de Nazaret, la de los primeros cristianos y la expresión doctrinal de la antigua Iglesia lo atestiguan. Aunque fundado sobre la revelación anterior de la Biblia hebraica que aceptaba la idea de violencia sagrada y de la guerra santa cuando se consideraba directamente inspirada u ordenada por Dios a su pueblo, el mensaje de Jesús era radicalmente pacífico, centrado en el amor a Dios y al prójimo. Quizás sea esa la razón por la que la predicación de Jesús fue propiamente revolucionaria y pudo adquirir una dimensión universal e internacional, por oposición a la religión hebraica, que siguió siendo profundamente nacional o étnica.²⁹⁶

Jesús, recuperando los preceptos de la ley prescrita por Moisés y los profetas, los interpretó en un sentido que, lejos de abolir la antigua ley, amplificó, sin embargo, su alcance. “Situó, en efecto, el pecado en su raíz, no ya sólo por el acto realizado, sino por su ‘premeditación’, aunque ésta no tuviera efectos. El cristianismo fundó por primera vez una ‘moral de intención’, estimulando por eso mismo el papel de la conciencia individual”.²⁹⁷ Así, por lo que respecta a una ética de la paz, Jesús planteó con fuerza un “nuevo mandato”: no sólo no hay que matar, sino que es necesario eliminar la cólera y el odio, que conducen al enfrentamiento y a la violencia (Mt. 5, 21-25). La antigua ley del talión, “ojo por ojo, diente por diente”, fue sustituida y superada de esta forma por la ley del amor al prójimo que implicaba la no violencia más absoluta: *“Habéis oído que se dijo: ‘Ojo por ojo, diente por diente’. Pero yo os digo que no hagáis frente al que os hace mal; al contrario, a quien te abofetea en la mejilla derecha, preséntale también la otra”* (Mt. 5, 38-39).

²⁹⁵ Jean Flori, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam* (Granada, Ed. Universidad de Granada, 2004), pág. 7.

²⁹⁶ O.C., págs. 15 y 16.

²⁹⁷ *Ibíd.*

Para Jean Flori, esta actitud de Jesús de rechazo total a la violencia, expresada de manera voluntariamente provocadora en su misma formulación, fue tanto más significativa por cuanto se enunció en un contexto particularmente difícil: los romanos habían invadido desde hacía poco Palestina, y la tierra de Judá y de Israel sufrió la ocupación extranjera, que además era pagana e “impura”, intolerable para cualquier creyente patriota. Los “integristas” del momento, los zelotas, predicaron la resistencia, rechazaron todo contacto con el ocupante detestado, fomentaron revueltas y alentaron acciones terroristas, contaminando al pueblo, que tendió a menospreciar a las autoridades religiosas por considerarlas demasiado conciliadoras hacia el ocupante, tachándolas habitualmente de “colaboracionistas”. En aquel tiempo, Judea era conocida en Roma como “provincia ingobernable” debido a ese clima permanente de insurrección que allí reinaba. Durante aquel período, al principio de la era cristiana, se cuentan numerosas revueltas armadas, suscitadas por los sentimientos nacionalistas y religiosos inextricablemente mezclados en el corazón de los judíos de la época.²⁹⁸

En ese contexto extremadamente tenso, el mensaje de Jesús, por tanto, adquirió un valor ejemplar. “Ahora bien, Jesús englobó también al enemigo execrado, el romano, en la denominación ‘mi prójimo’. Extendió incluso la no-violencia a un caso preciso que resultaba particularmente irritante para los judíos de aquel tiempo: la ‘requisición del transporte’ practicada por los soldados romanos, que estaban autorizados a requerir la ayuda de un judío para transportar sus bagajes sobre una distancia determinada, alrededor de una milla romana. Sin embargo, Jesús no dudó en decir, de manera una vez más provocadora: ‘*Si uno te fuerza a caminar mil pasos, haz con él dos mil*’ (Mt. 5,41)”.²⁹⁹

En el comportamiento de Jesús y en sus palabras no se encuentra ninguna repulsa, ninguna barrera étnica, racial o social. Él se relacionaba con todas las personas sin distinción y no sólo con los judíos. Ahí están, por ejemplo, el caso de la mujer samaritana y el del sirviente de un oficial romano.

²⁹⁸ O.C., págs. 16 y 17.

²⁹⁹ *Ibíd.*

“También fue claramente manifiesta la no-violencia de Jesús ligada a su rechazo radical de cualquier compromiso político: es más, fue precisamente aquella actitud intransigente en este terreno lo que le valió ser abandonado por la muchedumbre que, sin embargo, lo había acogido con entusiasmo, algunas horas antes, cuando entró en Jerusalén, el día de los ‘Ramos’”.³⁰⁰ Aquel que muchos judíos pensaban que podía ser el Mesías-rey que, según esperaban, lideraría una revuelta contra los romanos para expulsarles de Palestina, les había decepcionado.

La decepcionada multitud de sus partidarios confió primero en él, luego lo abandonó con despecho, resentimiento y odio cuando constató que en modo alguno se comportaba como un guerrero, sino como un profeta pacifista, que predicaba el amor y la no violencia. No obstante, antes de su detención, Jesús anunció en varias ocasiones que su reino no es de este mundo, que no venía a él como rey, sino como un humilde servidor de Dios, que sería arrestado y crucificado. En vano: los mismos discípulos estuvieron a mil leguas de comprender así su misión. Tanto para ellos como para sus adeptos, Jesús iba a tomar el poder. Todas sus advertencias no sirvieron de nada, pues los discípulos no estaban en modo alguno preparados para comprenderlas, y menos aún para aceptarlas. El evangelista Lucas lo señaló con claridad: *“Ellos no entendieron nada, el asunto les resultaba arcano y no comprendían lo que decía”* (Lc. 18,34); *“Mientras la gente lo escuchaba, les contó otra parábola, porque estaba cerca de Jerusalén, y ellos creían que el Reino de Dios iba a manifestarse inmediatamente”* (Lc. 19,11).³⁰¹ En la parábola de “los discípulos de Emaús” se expresa con nitidez que, tras la muerte de Jesús, la decepción invadió a los discípulos al haber perdido la esperanza en la liberación de Israel y el final de la ocupación enemiga: *“¡Y nosotros que esperábamos que iba a ser él el liberador de Israel!. Encima de todo eso, hoy es el tercer día desde que sucedió”* (Lc. 24,11).

Con el tiempo, se produjo una transformación en los discípulos que el Nuevo Testamento atribuye a la “resurrección” de Cristo. La espera de un reino

³⁰⁰ O.C., pág. 19.

³⁰¹ O.C., pág. 22.

terrenal fundado por la fuerza de las armas, con la ayuda sobre todo de las legiones celestiales, dio paso de manera repentina, en ellos, a una nueva esperanza: la de un Reino de Dios que no pertenece a este mundo, en el que se entrará por la fe y no por la fuerza. La mudanza se realizó muy pronto, poco después de la muerte de Jesús: los Apóstoles no esperaron más, no pudieron esperar más a un Mesías guerrero conquistador, que expulsara al ocupante romano de la Tierra Santa; en adelante esperaron el advenimiento futuro, que no obstante creían próximo, de otro Reino de Dios procedente del cielo: se iniciaría en el momento del retorno triunfal de Cristo, inaugurando el tiempo del juicio final, que recompensaría a los fieles con la vida eterna en ese Reino de Dios, y aniquilaría para siempre a los malos, que no participarían de él. La segunda epístola de Pedro expresa esa esperanza: *“De acuerdo con su promesa, esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva en los que habitará la justicia”* (2Pedro 3,13). Esa nueva esperanza reforzó aún más la actitud pacifista de los primeros cristianos, no sólo por imitación de Cristo, sino también por coherencia ideológica. Su meta fue ganar el reino celestial conservando la fe, aunque ello fuera a costa de su vida terrenal. En cambio, poner en peligro su vida eterna para conservar algunas ventajas o incluso su vida en este mundo les pareció algo sin interés.³⁰²

Los discípulos directos de Jesucristo y los de las generaciones inmediatamente posteriores entendieron su mensaje en su forma más original, evitando hacerse cómplices de toda violencia. En el Nuevo Testamento hay varios ejemplos de cómo asumieron que Jesús practicó la paz y quería que sus seguidores hicieran lo mismo. De hecho, en él se habla frecuentemente del Dios de la paz y de la necesidad de estar en paz con Él y con el prójimo practicando las enseñanzas de Jesús. He aquí algunos de estos ejemplos:

“Que el Dios de la paz os ayude a vivir como corresponde a auténticos creyentes; que todo vuestro ser -espíritu, alma y cuerpo- se conserve irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo” (1Tes. 5,23).

³⁰² O.C., págs. 23 y 24.

“Así pues, hemos alcanzado la salvación por medio de la fe, y nuestro Señor Jesucristo nos ha puesto en paz con Dios” (Rom. 5,1).

“Estad, pues, en pie, ceñida vuestra cintura con la verdad, protegidos con la coraza de la rectitud, bien calzados vuestros pies para anunciar el evangelio de la paz. Tened embrazado en todo momento el escudo de la fe con el que podáis apagar las flechas incendiarias del maligno; usad el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios” (Ef. 6, 14-17).

“Ahora bien, sentir según los propios apetitos lleva a la muerte; sentir conforme al Espíritu conduce a la vida y a la paz” (Rom. 8,6).

“En cambio, los frutos del Espíritu son: amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, fe, mansedumbre y dominio de sí mismo. No hay ley frente a esto” (Gál. 5, 22-23).

“A nadie devolváis mal por mal; procurad hacer el bien ante todos los hombres. Haced lo posible, en cuanto de vosotros dependa, por vivir en paz con todos. No os toméis la justicia por vuestra mano, queridos míos, pues dice la Escritura: `A mí me corresponde hacer justicia; yo daré su merecido a cada uno. Esto es lo que dice el Señor´. Por tanto, si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber. Actuando así, harás que enrojecza de vergüenza. No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal a fuerza de bien” (Rom. 12, 17-21).

“Y la paz de Dios, que supera cualquier razonamiento, guardará vuestros corazones y vuestros pensamientos por medio de Cristo Jesús” (Flp. 4,7).

“Que el Señor de la paz os conceda la paz siempre y en todas sus formas. El Señor esté con vosotros” (2Tes. 3,16).

“Apártese del mal y haga el bien; busque la paz y corra tras ella” (1Pedro 3,11).

“Porque Cristo es nuestra paz. Él ha hecho de los dos pueblos uno solo, destruyendo el muro de enemistad que los separaba. Él ha anulado en su propia carne la ley con sus preceptos y sus normas. Él ha creado en sí mismo de los dos pueblos una nueva humanidad, restableciendo la paz. Él ha reconciliado a los dos pueblos con Dios uniéndolos en un solo cuerpo por medio de la cruz y destruyendo la enemistad. Su venida ha traído la buena noticia de la paz: paz para vosotros, los que estabais lejos, y paz también para los que estaban cerca; porque

gracias a él unos y otros, unidos en un solo Espíritu, tenemos acceso al Padre”
(Ef. 2, 14-18), etc.

Los primeros cristianos, siguiendo las enseñanzas de Jesús, adoptaron una vida pacífica. “En el Nuevo Testamento la experiencia humana de la guerra apenas sí encuentra eco. Con todo, en él encontramos un amplio marco de referencia en cuyo ámbito nunca puede aparecer la guerra como un ideal o como un medio neutro o normal para solucionar los conflictos”.³⁰³ En el cristianismo primitivo se proclama, como se ha visto en las citas anteriores, que Dios es un Dios de paz y, por tanto, su lema es la respuesta no violenta a toda agresión injusta (“poner la otra mejilla”).

Gracias a su conducta irreprochable aquí abajo, el cristiano contribuye a ‘apresurar’ ese momento en que Cristo regresará para establecer definitivamente su reino de paz. Al desinteresarse completamente de los asuntos de este mundo, el cristiano debe comportarse, pues, de manera ejemplar, digna y justa, obedeciendo las leyes del Estado, indispensables a toda sociedad, pues ellas están establecidas en términos generales para hacer que reine la paz, el orden y la justicia, como subrayaron los Apóstoles. El cristiano se esforzaría así para ser un buen ciudadano, obediente de las leyes del Imperio y fiel al emperador, aunque fuese pagano, garante del orden, de la paz y de la justicia. El cristianismo original no predicó la anarquía ni la revuelta, sino la sumisión a las autoridades legales, a los magistrados, cuya función en principio es querida por Dios, como lo afirma el apóstol Pablo: “¿Quieres no temer a la autoridad?. Obra bien y tendrás su aprobación, puesto que es ministro de Dios para tu bien (...). Por tanto, hay que someterse, y no sólo por miedo al castigo, sino en conciencia” (Rom. 13, 3-5). No obstante, el cristiano se tenía que someter a las leyes del Estado por fidelidad a Dios y no al emperador en tanto que jefe del Estado. Por eso, su sometimiento al Estado tenía la condición de que sus leyes no fueran contrarias a la ley de Dios y de que el emperador no les obligara a ser infieles al soberano de los cielos. En ese caso, el cristiano debía elegir la fidelidad a Dios: “Hay que obedecer a Dios

³⁰³ F.J. Elizari Basterra, E. López Azpitarte y R. Rincón Orduña, *Praxis cristiana*. Vol. 2 (Madrid. Ed. Paulinas, 1981), pág. 136.

antes que a los hombres” (Hch. 5,29); “¿Le parece a Dios justo que os obedezcamos a vosotros antes que a Él?. Juzgadlo” (Hch. 4,19). Incluso en estos casos no se contempla ninguna resistencia violenta, y menos aún armada. Se llegó hasta a aplicar el principio predicado por Jesús ante las persecuciones previstas y anunciadas: “*Cuando os persigan en una ciudad, escapad a otra...*” (Mt. 10,23).³⁰⁴

Sin embargo, a pesar de esta actitud pacífica, los primeros cristianos tuvieron que soportar la represión por parte del Estado a causa de sus creencias, que desafiaban a las religiones paganas que daban sustento ideológico y simbólico al sistema imperante. Su respuesta no fue la contra-violencia, ni siquiera defensiva. Siguiendo el consejo de su Maestro, simplemente no ofrecieron resistencia. Pagaron muchas veces con su vida, dando un testimonio que en su época produjo mucho impacto y les atrajo nuevos partidarios a su causa. El héroe ideal llegó a ser el mártir. La condición del martirio era el sufrimiento aceptado libremente, sin resistencia violenta. Era como tomarse en serio la utopía evangélica y sentir como un honor el asemejarse a Cristo (“oveja llevada al matadero”).

Las comunidades cristianas se fueron formando en un entorno hostil de persecuciones. Los siglos II y III fueron difíciles para el desarrollo del cristianismo, ya que el imperio romano no terminaba de aceptarlo. No obstante, fue extendiéndose dentro y fuera del imperio. La presencia en todas partes del ejército romano planteó a muchos cristianos el problema de si éstos podían integrarse a dicho cuerpo armado, si podían ser soldados sin traicionar el Evangelio. En un primer momento, las respuestas de los obispos fueron negativas. No se podía ser soldado y cristiano a la vez. Esta actitud alentaba las persecuciones por parte de los romanos. También hubo casos de soldados que, convertidos a la fe cristiana, abandonaron las armas, sufriendo por ello las consecuencias pertinentes. Por ello, se puede afirmar que el primer impulso cristiano fue de rechazo a la violencia. “Los cristianos, durante los primeros siglos, no se atrevieron a tomar las armas para luchar en el ejército, como un

³⁰⁴ Jean Flori, *Guerra sante, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*, pág. 25.

testimonio más del respeto profundo que sentían hacia la vida humana. Un cristiano no podía hacerse soldado, y si se convertía a la fe perteneciendo a una milicia, quedaba obligado en adelante a evitar la muerte de cualquier persona”.³⁰⁵

La existencia de cristianos dentro de las fuerzas armadas antes del tiempo de Constantino no es evidente hasta la década 170-180 después de Cristo; de ahí en adelante, el número de referencias a soldados cristianos aumenta, aunque no pueden calcularse cifras.³⁰⁶

Como he afirmado en el capítulo 3 de esta tesis, fue a partir de la conversión del imperio romano al cristianismo y del constantinismo (siglo IV d.C.) cuando los cristianos comenzaron a expandir el “evangelio” desde estructuras de autoridad. La Iglesia adoptó las formas de organización política del imperio romano y los representantes del evangelio se convirtieron en “jerarquía”, asumiendo modelos de autoridad sagrada propios del Templo de Jerusalén y del mundo greco-romano que Jesús ya había superado. Eso hizo posible que empezara a utilizar su autoridad social y militar para imponerse y defenderse contra disidentes interiores y ‘paganos’ exteriores (musulmanes), contra judíos y herejes, apelando para ello a un tipo de honor y de doctrina que Jesús había rechazado (pureza social, dinero, espada...). Es entonces cuando la Iglesia comienza a valerse del poder del Estado para la defensa y la conquista, así como para influir en las conciencias de las personas. “La comunidad cristiana deja de ser un testimonio radical de la no violencia y se convierte en un apoyo importante para el poder civil. De la misma manera que en adelante la Iglesia encontrará en el brazo secular una ayuda formidable para la defensa y extensión del evangelio”.³⁰⁷

El cristianismo, a lo largo de los primeros siglos, se va extendiendo de tal forma que el mensaje de Jesucristo, que al comienzo impacta sobre todo a los “pobres”, va penetrando poco a poco en otras capas sociales, llegando incluso

³⁰⁵ Eduardo López Azpitarte, *Ética y vida* (Madrid, Ed. Paulinas, 1990), págs. 177 y 178.

³⁰⁶ F.L. Elizari Basterra, E. López Azpitarte y R. Rincón Orduña, *Praxis cristiana*, Vol. 2, pág. 137.

³⁰⁷ Eduardo López Azpitarte, *Ética y vida*, pág. 180.

a introducirse en los palacios de las máximas autoridades del Imperio y de los sectores dominantes de esa época. Luego, cuando se declara el cristianismo oficial en el Imperio a través del edicto de Milán (s. IV), comienzan las conversiones masivas. Es a partir de esta época cuando el cristianismo como institución comienza a utilizar formas violentas. “La Iglesia preconstantiniana (...) suele aducirse por algunos como ejemplo de una Iglesia antibelicista frente a la Iglesia posterior, que, con su teoría de la guerra justa, vino a crear un clima moralmente más aceptable para el horror de la guerra”.³⁰⁸

A partir de la época de Constantino (s. IV d.C.), como he observado en el capítulo 3 de esta tesis, es cuando el cristianismo como institución comienza a utilizar métodos violentos, como se demuestra de forma clara no sólo en las cruzadas e inquisiciones, sino también en sus alianzas con los estados nacionales y en las colonizaciones. Sin embargo, esto no significa que esta perversión del cristianismo se haya extendido en las distintas épocas y a todos los creyentes. Ciertamente, el espíritu evangélico no ha muerto y ha seguido muy presente como fenómeno de gracia en cientos y cientos de movimientos cristianos, desde los monjes más antiguos (en los siglos IV-V d.C.) hasta los grupos de vida y de misión cristiana de la actualidad, pasando por franciscanos y valdenses, por poner unos ejemplos. Ha existido y sigue existiendo una savia de no-violencia cristiana que identifica el evangelio con la comunicación y comunión de vida.

A lo largo de los siglos de la era cristiana ha habido grandes ejemplos de personas que, inspiradas en el evangelio, han sido impulsores de la paz. Mahatma Gandhi, que no era cristiano, mostró una gran admiración por Jesús, sirviéndole su moralidad de ejemplo en su vida personal y en su acción política desde la no-violencia activa. La enseñanza moral del evangelio fue para él fuente de inspiración permanente en su actividad política y en su programa económico. Gandhi invitaba a estudiar la vida de Jesús y a poner en práctica su mensaje igualitario y pacificador.³⁰⁹

³⁰⁸ F.L. Elizari Basterra, E. López Azpitarte y R. Rincón Orduña, *Praxis cristiana*, Vol. 2, pág. 136.

³⁰⁹ Cf. M. Gandhi, *The Message of Jesus Christ* (Bharatiya Vidya Brhavan, Bombay, 1963) y J. Jesudasan, *A Ghandian Theology of Liberation* (Orbis Books, Maryknoll, New York, 1984).

Otra persona relevante, esta vez cristiana, es Francisco de Asís (1182-1226 d.C.), fundador de la Orden Franciscana. Su ejemplo de vida pacífica le ha llevado a ser un referente a seguir tanto para creyentes como no creyentes. Hasta tal punto promovió con su vida la paz entre todas las criaturas que el 27 de octubre de 1986 el Papa Juan Pablo II convocó en Asís un encuentro con los representantes de las religiones del mundo para rezar juntos por la paz. A partir de aquí, se programaron otros encuentros en diferentes años. Termino este apartado, y con él también el capítulo, con una plegaria muy conocida que se le atribuye a Francisco de Asís y con la que, de ser suya, le pedía a Dios que le hiciera instrumento de su paz:

“Señor, hazme un instrumento de tu paz;
donde haya odio, ponga yo amor,
donde haya ofensa, ponga yo perdón,
donde haya discordia, ponga yo armonía,
donde haya error, ponga yo verdad,
donde haya duda, ponga yo fe,
donde haya desesperación, ponga yo esperanza,
donde haya tinieblas, ponga yo la luz,
donde haya tristeza, ponga yo alegría.
Oh, Maestro, que no me empeñe tanto
en ser consolado como en consolar,
en ser comprendido como en comprender,
en ser amado como en amar;
porque dando se recibe,
olvidando se encuentra,
perdonando se es perdonado,
muriendo se resucita a la vida eterna”.³¹⁰

³¹⁰ No es seguro que esta oración sea de San Francisco de Asís. Algunas fuentes la atribuyen a un autor desconocido. Por esta razón, y por ser tan conocida, prefiero no citar ningún libro donde esté incluida.

Capítulo 6

Aportaciones del Islam a una ética universal

El islam surge en el s.VII d.C. en la península arábiga, fruto de las predicaciones de su profeta y fundador, Mahoma. Se trata de una religión que tiene sus raíces en la tradición judeocristiana. Mahoma pretendía recuperar la simplicidad del monoteísmo judeocristiano creando una nueva religión donde lo esencial es la obediencia al único Dios existente.

Al igual que para los judíos y los cristianos, los musulmanes piensan que todo viene de un Dios personal al que ellos llaman Alá. La razón de ser del hombre está en obedecer al que le ha dado todo, a Dios. Islam significa obediencia. Dicha obediencia consiste fundamentalmente en adorar a Dios con sumo respeto, ayudar a los necesitados, ser paciente, actuar de buena fe, perdonar las ofensas y estar dispuesto a dar la vida por la defensa de su fe.

1.- Identificación entre ética y moral en el islam

La división entre moral religiosa y moral laica es únicamente aplicable al mundo occidental, fundamentalmente europeo, y surge de la llamada “Modernidad”, de la separación entre los poderes religiosos y los civiles, así como del “establecimiento de códigos de comportamiento que no hacen referencia a la conciencia de los ciudadanos y a su adscripción religiosa, sino y

especialmente al terreno de las relaciones sociales, ofreciendo un equilibrio entre derechos y deberes individuales y colectivos, de mayorías y minorías”.³¹¹

En el mundo occidental, cuando se emplea la noción “ética” en lugar de “moral”, se está estableciendo una separación entre elementos “teóricos” (a los que se refiere la ética) y la “práctica” (a la que se refiere la moral).

Pues bien, en el mundo árabe no se efectúa ninguna diferencia entre ética y moral. De hecho, el término *`ilm al-ajlaq* significa literalmente “conocimiento de los modos de ser y actuar”, teniendo un sentido práctico y refiriéndose a lo que se conoce por “buenas costumbres”.

2.- Nacimiento y desarrollo histórico del islam

La religión del islam nace en el desierto, entre otros motivos, como contestación a una vida urbana cuyo código de valores se pone en duda. La figura en la que se apoya la tradición islámica es la de Abrahán.

Según el Corán, “Abrahán reniega de su padre y se expatría de su tribu porque ha recibido la revelación de la existencia de un Dios único y su padre y los miembros de su tribu son politeístas que no aceptan la revelación”.³¹² Mahoma recuperará esa figura fundacional del monoteísmo estricto y renegará de su tribu, que es politeísta, para formar la nueva tribu de los fieles creyentes. A través de los testimonios de sus actuaciones y dichos se convierte en un modelo práctico de actuación tanto a nivel individual como colectivo.

Mahoma nace en La Meca hacia el 570 d.C., quedando huérfano de padre y madre a los seis años. Recorre algunos países comerciando (entre ellos Siria, donde contacta muy débilmente con el judaísmo y el cristianismo), y finalmente se casa con su patrona, la viuda rica Jadiya, quince años mayor

³¹¹ Montserrat Abumalham, “**Ética religiosa y ética civil en el islam**”, en Juan José Tamayo-Acosta, *Aportación de las religiones a una ética universal* (Madrid, Ed. Dykinson, 2003), pág.181.

³¹² O.C., pág. 186.

que él y su única esposa mientras ella vivió (después de su muerte, tomaría nueve mujeres). De ella tuvo siete hijos, tres que murieron de corta edad y cuatro hijas. Mahoma era un monoteísta, contra lo habitual en el politeísmo de La Meca y en el mercantilismo ambiental, que en sus largos caravaneos por Siria había pernoctado junto a los monasterios monofisitas, y que gustaba de retirarse frecuentemente a las cavernas del monte Hira, cercano a La Meca, entregado a la oración. Es allí donde -según la tradición- se le aparece el arcángel Gabriel y le muestra un libro, ordenándole leer. Él se habría resistido varias veces, con la excusa de no saber leer, pero, tras la insistencia del arcángel Gabriel, puede leer sin dificultad la Sagrada Escritura (el Corán), situada en el cielo junto a Alá, viajando en cierta ocasión su alma (con un aire chamánico) a Jerusalén y al más allá.³¹³

Según Carlos Díaz, “al comienzo sólo le creen su mujer, algunos amigos, gentes sencillas y esclavos, provocando una creciente hostilidad en el resto, que al cabo de diez años desembocará en persecución por parte de los de su mismo clan encargados de cuidar la Ka’aba, de los judíos y de los comerciantes más poderosos, debiendo entonces huir a Medina (al Hîjra, hégira) en el 622 d.C., ciudad situada a unos cien kilómetros de La Meca, fecha que se convertirá en el inicio de la era islámica. Tras varios enfrentamientos con los habitantes de La Meca (622-630), Mahoma se apodera de su ciudad natal e inicia la guerra santa, muriendo en el 632 tras su visita a La Meca desde Medina, conocida como **peregrinación de despedida**”.³¹⁴

Mahoma crea un sistema de relaciones entre Dios y los hombres y de estos entre sí que reproduce el modelo de relaciones de cada tribu con su jeque y de los miembros de cada una de ellas entre sí, en las que priman la justicia, la sabiduría y el amor.

³¹³ Carlos Díaz, *Manual de Historia de las Religiones* (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1997), págs. 523 y 524.

³¹⁴ O.C., págs. 524 y 525.

Este sistema de relaciones se mantiene más o menos intacto durante el gobierno de los Cuatro Califas Ortodoxos, aunque, poco a poco, se va a ir estableciendo la llamada “ley divina” como ley civil; es decir, se proclama que la única ley posible para el gobierno de los hombres es la que emana de la voluntad de Dios. Los califas serán simplemente administradores.

La incorporación de los conocimientos persas y los de la filosofía griega no varían esencialmente este planteamiento, pues el modelo de buen gobernante que se establece no puede contradecir el fondo religioso. Esto supone que, aunque el comportamiento político de muchos gobernantes sea laico, siempre va a presentar una adecuación a las normas de la religión.

Esta situación se va a mantener hasta el siglo XX, pues “en todo momento va a existir, aunque sea una ficción, un califato legitimado por su obediencia a la Ley religiosa”.³¹⁵

Montserrat Abumalham señala dos fechas del siglo XX como claves para el desarrollo de la conciencia islámica en el Mundo árabe: “1952 es el año de la revolución de los militares en Egipto, encabezada por Gamal abd al-Nasser, que hizo renacer las esperanzas de una patria árabe unida, de una independencia de las potencias extranjeras y del desarrollo autóctono de una serie de valores. 1967 es el año de la derrota frente a Israel, que viene a ser el hecho más significativo de la historia reciente del mundo arabomusulmán, aún más que la I Guerra del Golfo y que otros acontecimientos cuyos efectos aún están por ver, y se suma a la frustración que los movimientos nacionalistas que consiguen las distintas independencias estaban produciendo en las diversas poblaciones”.³¹⁶

La “revolución islámica” de Irán en 1979 (encabezada por el Ayatollah Jomeini) ha alentado a los movimientos de carácter fundamentalista, pues se considera un triunfo de la tradición frente a un sistema monárquico, el del Sha,

³¹⁵ Montserrat Abumalham., “**ética religiosa y ética civil en el islam**”, en Juan José Tamayo-Acosta, *Aportación de las religiones a una ética universal*, pág. 187.

³¹⁶ O.C., págs. 193 y 194.

totalmente occidentalizado.³¹⁷ Esto suponía que, “por primera vez desde hacia casi siglo y medio, un territorio del islam volvía a tener un gobierno y un sistema basado en los valores propugnados por todas las ideologías y formas de pensamiento más desarrolladas y convincentes de inspiración islámica. Significaba el regreso a la época áurea de la pureza fundacional, por una parte, y, por otra, el rechazo a todo lo foráneo, sin excluir las posibilidades que el desarrollo tecnológico de la modernidad pueden aportar al desarrollo de los pueblos”.³¹⁸

Esta “revolución islámica” ha supuesto un renacer de las esperanzas fundamentalistas y ha significado un modelo en lo que se refiere al uso de la fuerza. Sin embargo, la lucha por una “reislamización” es más una lucha interior que una oposición al mundo occidental. El caso de los *Hermanos Musulmanes* en Egipto y Siria, por ejemplo, indica cómo los movimientos de carácter fundamentalista más violentos están relacionados con el fracaso, la corrupción y el desencanto frente a los propios sistemas políticos. La infidelidad de la que acusan los grupos fundamentalistas a los gobiernos se refiere, la mayoría de las veces, a los propios dirigentes políticos y no tanto a líderes europeos o de Estados Unidos. Otros casos se pueden observar en la *Intifada* palestina y en grupos como *Hamas* o en movimientos como *FIS* en Argelia.³¹⁹

3.- Principios que rigen la vida del musulman³²⁰

Hoy día, a pesar de la diversidad de orientaciones en el mundo musulmán, que se manifiesta tanto en la coexistencia de diversas confesiones como en la división interna del propio islam, se da una homogeneidad en el

³¹⁷ León Rodríguez Zahar, *La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989* (México, 1991), citado por Montserrat Abumalham, “**Ética religiosa y ética civil en el islam**”, en Juan José Tamayo-Acosta, *Aportación de las religiones a una ética universal* (Madrid. Ed. Dykinson, 2003), pág. 196.

³¹⁸ Montserrat Abumalham, “**Ética religiosa y ética civil en el islam**”, en Juan José Tamayo-Acosta, *Aportación de las religiones a una ética universal*, pág. 196.

³¹⁹ *O.C.*, págs. 197 y 198.

³²⁰ Muslim, “musulmán”, y mu’min, “creyente”, son sinónimos en el Corán. Ambos designan al hombre que se coloca bajo la protección de Alá y se abandona a Él.

dogma y en la práctica religiosa entre los distintos grupos musulmanes, lo que permite hablar de una unidad por la fe. Entre la mayoría de los musulmanes se conserva una semejanza en sus ritos, reforzándose ésta por el uso casi universal del árabe como lengua de la oración y la liturgia. Además, es habitual la convicción entre los musulmanes de que pertenecen a una sola comunidad o *umma*.³²¹

La pertenencia a una misma comunidad, la de los tiempos fundacionales, es una cuestión, por tanto, que sigue viva y sirve de elemento de cohesión. Aunque el islam carece de una jerarquía organizada, “los expertos en materia religiosa musulmanes han fomentado la unión intra-musulmana, creando diferentes organismos que promueven el acercamiento entre los diversos grupos y que tiene una gran proyección social e incluso política”.³²² Estos organismos no tienen su mayor peso en lo puramente religioso, sino más bien en los intentos de adecuación de la vida ciudadana a los dictados de la *shari’a*. Así, aparte de contribuir a la creación de un Banco musulmán, donde se han eliminado los intereses y otras características propias de los sistemas financieros occidentales, también han proclamado líneas maestras para la elaboración de constituciones y códigos de derechos humanos válidos para los países musulmanes.³²³

El islam es una religión ligada al Estado, pero esta relación no se concibe como el establecimiento de un Estado teocrático. “El Estado, tal como se concibe desde el islam, es más bien un modo de organización social, donde prevalece la norma basada en la revelación sobre la legislación elaborada por el hombre sin referencia a la revelación. Ello no quiere decir en ningún caso que el gobernante sea un representante de Dios sobre la tierra”.³²⁴ Es más, los gobernantes no han de ser siquiera entendidos en la religión, sino que basta

³²¹ Entre los años 655-661 d.C. se produjo un cisma en el islam que hizo que se separaran sus tres ramas: sunnitas, jariyíes y chiitas (la mayoría de ellos en Irán), originando a su vez el actual reparto geográfico de los musulmanes. Hoy día en torno al 90% son sunníes, debiendo su nombre a la Sunna, que es la colección de seis libros auténticos de hadices atribuidos a Mahoma y a sus primeros compañeros. De todas formas, hay que tener en cuenta que en estos grupos se dan diversas ramificaciones y han surgido innumerables sectas.

³²² O.C., pág. 199.

³²³ *Ibíd.*

³²⁴ O.C., pág. 200.

con que estén rodeados de asesores en las distintas materias. Además, la desconexión que se da entre el Estado y la religión desde que desapareció el califato, aunque no suponga una separación total como la de la Iglesia y el Estado en occidente, supone la no-intervención de los hombres de religión en asuntos de gobierno, aun cuando el Estado siga siendo confesional y se necesite asesoría religiosa para la elaboración de su legislación.

3.1.- Creencia en un solo Dios

La principal característica que comparten todos los musulmanes es su creencia en un Dios que envió una revelación verbal llamada el Corán a través de un profeta llamado Mahoma nacido sobre el año 570 d.C. en La Meca.

Según Jamal J. Elias, “los estudios occidentales sobre el islam han representado a veces al Dios musulmán como un ente severo e irascible, y a la relación de los seres humanos con Él como una de servidumbre, motivada en gran parte por el miedo al castigo y, en menor medida, por el deseo de recompensas materiales en el cielo.”³²⁵ Sin embargo, en su opinión, para muchos musulmanes los rasgos más destacados de Dios son su misericordia y su compasión, y la actitud ideal que los humanos deben de tener hacia Él no es de temerosa obediencia, sino de gratitud. Por eso, según él, los musulmanes piadosos tratan de empezar cualquier acto, desde el rito religioso hasta actividades diarias, invocando la fórmula: en el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso.³²⁶

Tanto el Corán como muchas fuentes teológicas islámicas conciben al universo como en un estado de obediencia a la ley de Dios. De hecho, la palabra islam se refiere a este estado de sometimiento. Los seres humanos, según estas interpretaciones, son las únicas criaturas capaces de

³²⁵ Jamal J. Elias, *El Islam* (Madrid, Ed. Akal, 2002), pág. 17.

³²⁶ *Ibíd.*

desobedecer a Dios cuando piensan que son autosuficientes y no necesitan su ayuda.³²⁷

Jamal J. Elias dice que “los musulmanes ven su relación con Dios como un acto íntimo en el que la creación divina de los seres humanos es una bendición, y sus leyes y preceptos no son un castigo sino un acto de gracia que proporciona una guía para esta vida.”³²⁸ No obstante, según él, muchos musulmanes creen que la vida es una prueba de cara a un más allá eterno, y que desobedecer a Dios desatendiendo las enseñanzas de las escrituras y los profetas merece cualquier horror en el más allá.³²⁹

3.2.- El Corán

El Corán representa para muchos musulmanes la única gran señal de Dios en el universo físico. De hecho, cada uno de sus versos se conoce con el nombre de **ayat**, que significa “señales”. Es más, “el texto se refiere a sí mismo como una guía para el mundo y una clara señal para aquellos que puedan entenderla”.³³⁰

El Corán proporciona a los musulmanes instrucciones para conducir sus vidas y actúa de orientación ética en aquellas cosas para las que no aporta instrucciones claras. Para los musulmanes, el Corán contiene toda la revelación que Dios quería comunicar a la humanidad.

Siguiendo a Jamal J. Elias, “la palabra Corán deriva del verbo árabe que significa leer o recitar. Corán, por lo tanto, significa algo parecido a una oración, o una colección de elementos dispuestos para ser recitados”.³³¹ Mahoma creía que no sólo su misión profética, sino también las revelaciones

³²⁷ O.C., pág. 18.

³²⁸ O.C., pág. 19.

³²⁹ *Ibíd.*

³³⁰ O.C., pág. 19.

³³¹ O.C., pág. 20.

de los antiguos profetas hebreos y los textos sagrados de judíos y cristianos estaban basados en el Corán. Por tanto, este libro sagrado confirma lo que se había revelado antes: las leyes concedidas a Moisés, el Evangelio de Jesús y otros textos proféticos.³³²

El Corán no se compiló mientras vivió Mahoma, sino que se preservó en la tradición oral, trozos de pergamino, hojas, omóplatos de camello, etc. Después de su muerte, y durante un proceso de varios años, se fueron recopilando los escritos y formándose el texto completo. En la actualidad, “la mayoría reconoce que el canon fijado para el Corán, el texto escrito que utilizan hoy los musulmanes, se completó entre los años 650 y 656, durante el reinado del sucesor de Umar, el califa Uzman”.³³³

3.3.- Hadiz y Sunna

La palabra *hadiz*, en sentido literal, se refiere a una relación o narración en general. Sin embargo, en términos islámicos, se refiere al conjunto de los actos y las sentencias del Profeta y sus seguidores. Por eso, todo el cuerpo de la tradición sagrada del islam se denomina “el *hadiz*”, y el estudio riguroso de éste, la “ciencia del *hadiz*”.³³⁴

Después de la muerte de Mahoma, los testigos directos de la revelación y la vida cotidiana del Profeta transmitieron a sus descendientes las enseñanzas que habían oído de la boca del Maestro. Poco después, estas enseñanzas se pusieron por escrito y llegaron a formarse un conjunto de fuentes fundamentales de la ciencia del *hadiz*, que fueron adquiriendo progresivamente un carácter jurídico. “De ahí que el nombre de *sunna*, tan

³³² O.C., pág. 21.

³³³ *Ibíd.*

³³⁴ O.C., pág. 26.

antiguo como el de *hadiz*, prevaleciera sobre este último para designar las recopilaciones de tradiciones”.³³⁵

Con el paso de los siglos, la influencia de la *sunna* sobre la vida del musulmán se hizo cada vez más absoluta; su poder llegó a ser tal que se ha podido afirmar que la *sunna* es el juez del Corán, pero el Corán no es el juez de la *sunna*.³³⁶ Hubo épocas de confusión, donde la *sunna* parecía igualarse al Corán en autoridad. “No obstante, con el paso del tiempo y tras la conversión de otros pueblos al islam, el Corán adquirió tal importancia como texto que despojó de autoridad a la *sunna*”.³³⁷

De todas formas, la importancia de la *sunna* es tal que, con el fin de imitar a Mahoma, el musulmán piadoso busca en ella la revelación del comportamiento de su Maestro en todas las circunstancias de la existencia. Así encontrará su camino de perfección.

3.4.- La ley islámica: la Shari’a

La ley religiosa islámica es un sistema complejo y dinámico que ha estado cambiando desde la época de Mahoma hasta la actualidad. Un gran número de musulmanes aún la toman muy en serio y usan sus reglas y preceptos para orientar sus vidas.

Se cree que la ley islámica (*Shari’a*) es el conjunto de normas dictadas por Dios para el gobierno del universo. El Corán tiene reglas bastante claras para muchas cuestiones, pero no ofrece respuestas a todas las situaciones

³³⁵ Toufic Fahd, *Las religiones constitutivas en Asia y sus contracorrientes I* (Madrid, Ed. Siglo XXI, 1981), pág.27.

Según Toufic Fahd, “en su origen, el término *hadiz* designaba toda comunicación oral del Profeta o atribuida al Profeta, y *sunna* se aplicaba a todo uso en vigor en el islam primitivo relativo a un punto de derecho o religión, sin tener en cuenta la cuestión de si acerca de ese punto había habido una comunicación verbal del Profeta o no. La confusión progresiva que se produjo entre *hadiz* y *sunna* provenía del hecho de que una prescripción contenida en un *hadiz* se convertía en *sunna* porque se trataba de un uso en vigor en el islam primitivo y no únicamente de una palabra pronunciada por el Profeta” (*Ibíd*).

³³⁶ O.C., pág. 28.

³³⁷ Jamal J. Elias, *El Islam*, pág. 27.

que se producen en el transcurso de la vida humana. Al principio, durante las primeras generaciones después de la muerte de Mahoma, esto no supuso un problema para la comunidad islámica porque su recuerdo estaba bastante vivo en ella. Sin embargo, debido al paso del tiempo y a la extensión de la comunidad islámica en otras culturas, se hizo necesaria “la constitución de un sistema legal que proveyera los medios de los que saldrían las leyes para tratar las nuevas situaciones. Este sistema se llama Fiqh y está compuesto de cuatro principios llamados Usul al-fiqh (Principios de jurisprudencia), que son: el Corán, la *sunna*, el razonamiento por analogía (*qiyar*) y el consenso de la comunidad (*ichma*)”.³³⁸

La fuente principal de la ley islámica es el Corán. Cuando éste no ofrece reglas claras sobre un asunto legal, entonces se recurre al ejemplo del Profeta o *sunna* (tradición que muestra la manera en que Mahoma organizaba su vida). El tercer principio de jurisprudencia es el razonamiento por analogía de juristas y teólogos, que consiste en sacar leyes del Corán y de la *sunna* con el fin de poder aplicarlas a las nuevas situaciones que van surgiendo. Por último, el cuarto principio de jurisprudencia es el consenso de la comunidad, considerado como un sistema de razonamiento legal independiente para producir leyes nuevas.³³⁹

Carlos Díaz afirma que, “por lo general, el Corán está atravesado en su idea de la justicia por la ley del talión judía, ley que busca la reciprocidad: ojo por ojo, diente por diente, cardenal por cardenal. El robo se castiga, pues, con la amputación de la mano derecha, el asesinato con la decapitación, el adulterio y/o la falsa acusación de adulterio o blasfemia con azotes, e incluso con lapidación. Mas, si tuvieran que aplicarse siempre y sin excepciones literalmente tales preceptos, no sólo dejarían tras de sí paisajes humanos horribles, sino que además terminarían por perder la fuerza de ejemplaridad que producen las medidas excepcionales. Por eso se atempera el talión”.³⁴⁰

³³⁸ O.C., pág. 51.

³³⁹ O.C., págs. 51 y 52.

³⁴⁰ Carlos Díaz, *Manual de Historia de las Religiones*, pág. 561.

En los países islámicos, la ley religiosa y la ley civil resultan indisociables. El islam es, al mismo tiempo, religión y mundo, o religión y Estado. “Matrimonio, repudio, poligamia, régimen financiero de la mujer casada, herencia, castigo por el robo, préstamo con interés, juegos de azar, leyes de paz y de guerra, conducta para con los países conquistados, etc., no pueden darse en la ley civil al margen de la enseñanza coránica”.³⁴¹

3.5.- Los pilares de la fe y los pilares de la práctica

Los musulmanes cuentan con una serie de rituales y creencias altamente desarrollados. Están basados en el Corán y en la vida de Mahoma, siendo extendidos por teólogos y juristas a lo largo del tiempo y en diversos contextos culturales, lo que explica que se den variaciones en la observancia de los ritos y hasta en la interpretación de los textos fundamentales de la fe.

- **LOS PILARES DE LA FE**³⁴²

a) La unidad divina

Los musulmanes creen en la unidad de Dios y se sienten con el deber de asegurar que sea entendido como un ser único.

Según se desprende del Corán, “Dios es único y eterno. Existe en y por sí mismo. Debido a razones inescrutables para los seres humanos, Dios creó el universo y todo lo que en él habita; creó a los hombres y los dotó de la capacidad de hacer tanto el bien como el mal, y de la habilidad para elegir

³⁴¹ O.C., págs. 561 y 562.

³⁴² Respecto a los pilares de la fe, únicamente expongo resumidamente en qué consiste cada uno, pues considero que no tienen relevancia en cuanto a aportaciones éticas se refiere. El del juicio final y la otra vida marca la existencia de los musulmanes en cuanto creen que habrá recompensa o castigo dependiendo de las actitudes de fe y moralidad tenidas durante la vida, pero esas actitudes no las expongo en este punto por estar explicadas en otros más adelante.

entre los dos. Los hombres pueden conocer a Dios a través de sus cualidades (como su misericordia, sentido de la justicia, compasión, ira y otras), pero la esencia última de Dios permanece inescrutable”.³⁴³

b) La profecía

Los musulmanes piensan que Dios desea comunicarse con los humanos y, para ello, emplea a los profetas. Entre los profetas en los que creen se incluyen todos los mencionados en la Biblia hebrea, Jesús y Mahoma. Éste es considerado como el último profeta y Jesús como el segundo último profeta que predijo su llegada.

c) La revelación

Los musulmanes creen que Dios se sirve de los profetas para revelar las escrituras a la humanidad. Hay cuatro escrituras reconocidas: la Torá revelada a Moisés, los salmos del rey David, el Nuevo Testamento de Jesús y el Corán de Mahoma. “Según la creencia musulmana, el mensaje de Dios es eterno y la esencia de todos estos libros es, por consiguiente, la misma”.³⁴⁴ Los musulmanes piensan que Dios ha ido revelando su mensaje en versiones cada vez más inteligibles hasta culminar en el Corán.

d) La intervención de los ángeles

Los musulmanes también creen en la existencia de los ángeles y en que Dios se sirve de ellos para llevar a cabo Su voluntad. Entre los deberes de los ángeles está el velar por individuos concretos y llevar la cuenta de todos sus actos. El ángel más famoso es Gabriel, que es el que actuó de intermediario entre Dios y Mahoma en la revelación del Corán.

³⁴³ Jamal J. Elias, *El Islam*, pág. 67.

³⁴⁴ O.C., pág. 68.

Para muchos musulmanes, la creencia en los ángeles es “el más problemático de los pilares de la fe, y los justifican hábilmente como fuerzas naturales o diferentes aspectos del poder divino. Otros, sin embargo, mantienen una creencia compleja en una serie de seres sobrenaturales, entre los que se incluyen los ángeles y los demonios, que interactúan con los humanos de formas diversas, tanto malévolas como terapéuticas”.³⁴⁵

e) El juicio final y la otra vida

Los musulmanes creen que, al final de los tiempos, los seres humanos “seremos juzgados y recompensados o castigados en la otra vida en base a los actos cometidos en la tierra. El juicio, la recompensa y el castigo son puntos esenciales del islam y la base sobre la que descansa todo su sistema ético”.³⁴⁶

• LOS PILARES DE LA PRÁCTICA

a) La confesión de fe

La declaración de fe que constituye el credo del islam afirma que no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta. Se supone que esta fórmula tiene que ser una declaración voluntaria y consciente de las creencias personales.

La primera parte de la fórmula nos informa que el que la pronuncia es un monoteísta, aunque no sea musulmán; un cristiano o un judío podría hacer esa afirmación con igual fervor. La segunda parte, sin embargo, distingue a los musulmanes de otros monoteístas, porque la creencia en la misión profética de Mahoma es lo que separa a los musulmanes de los creyentes de otras religiones.

³⁴⁵ *Ibíd.*

³⁴⁶ *Ibíd.*

Esta confesión de fe (*Shahada*) “contiene de tal modo la esencia de la fe islámica que a menudo se la conoce como la base sobre la que descansan los pilares de la fe y los pilares de la práctica”.³⁴⁷

b) La oración

La inmensa mayoría de los musulmanes se siente obligada a cumplir el rito de orar cinco veces al día. Este tipo de oración es muy formal y ritualizada, por lo que no debe confundirse con las oraciones informales y particulares que realizan los musulmanes cuando consideran oportuno.

Los musulmanes no están obligados a rezar en comunidad, aunque piensan que es mejor rezar con otra gente, si resulta posible, porque ayuda a fortalecer los lazos sociales.

El musulmán tiene poca libertad al rezar el *Salat* (las cinco oraciones diarias), pues la mayoría de los versos o frases ya están establecidos al proceder del Corán. Además, estas oraciones siempre se pronuncian en árabe, incluso por aquellos musulmanes que no entienden la lengua, lo que hace que estas oraciones no se entiendan como conversaciones personales con Dios, sino más bien como una obligación ritual que debe cumplirse para reafirmar la relación con la divinidad.

c) La peregrinación a La Meca

Toufic Fahd dice que “la mayor oración en la vida de un musulmán es aquella que lleva a cabo en la Casa que Alá eligió para sí en La Meca con ocasión de la peregrinación y de la visita que tiene la obligación de realizar al menos una vez en la vida”.³⁴⁸

³⁴⁷ O.C., pág. 72.

³⁴⁸ Toufic Fahd, *Las religiones constitutivas en Asia y sus contracorrientes I*, pág. 153.

Esta peregrinación es obligatoria para todos los musulmanes siempre y cuando cuenten con los medios necesarios para hacerla. Se instauró con el fin de simbolizar la peregrinación que realizó Mahoma una vez que La Meca se hubo rendido a los musulmanes. Además, “para el islam moderno, la peregrinación es una manifestación de fraternidad e igualdad entre todos los fieles procedentes de las regiones del mundo; es la fiesta del amor y de la caridad; es también la fiesta del recuerdo del Profeta y la vuelta a las fuentes de su inspiración”.³⁴⁹

d) El ayuno

El sentido del ayuno es concebido por los musulmanes “como una búsqueda del equilibrio entre el cuerpo y el alma, y no como un medio de dominio del alma sobre el cuerpo, como ocurre en el ascetismo monástico y místico”.³⁵⁰ Al parecer, Mahoma tomó prestada esta práctica del ayuno de las gentes del Libro.

A pesar del rigor que tiene el ayuno en el islam, es una práctica ampliamente seguida incluso por los fieles tibios e indiferentes. Esto es debido al carácter comunitario que adoptó desde el principio.

Los musulmanes están obligados a ayunar durante el mes del Ramadán, el noveno mes del calendario lunar islámico. “El ayuno consiste en abstenerse de comer, beber, fumar, ejercer violencia y tener sexo desde antes del amanecer hasta después de la puesta de sol durante todo el mes. No sólo se deben privar de estas cosas, sino incluso de pensar en ellas. Pasar hambre y sed, y rehuir los impulsos violentos o sexuales enseña autocontrol, y además una actitud más comprensiva hacia los menos afortunados -aquellos que no sólo han de arreglárselas sin comida ni agua debido a la necesidad, sino que también han de ocultar su rabia y su libido al vivir constantemente a merced de

³⁴⁹ *O.C., pág. 158.*

³⁵⁰ *O.C., pág. 159.*

otros-".³⁵¹ Hay excepciones en el ayuno para enfermos, fieles de viaje y madres lactantes, pero los días perdidos deben compensarse ayunando en otros períodos del año (Cor. 2, 183-187). También, en ciertos casos, el ayuno puede compensarse con la limosna (personas mayores, mujeres embarazadas, nodrizas, personas incapacitadas para ayunar, etc.).

Por la noche, las celebraciones no hacen olvidar el carácter sagrado de este período de penitencia: se reza una oración especial y, después de medianoche, el almuédano empieza a recordar a los fieles que la noche avanza y hay que empezar a tomar la última comida.

Según Toufic Fahd, "la práctica del ayuno no se limita al mes del Ramadán; como penitencia o como voto, el musulmán puede ayunar otros días del año".³⁵²

e) La limosna

El Corán está lleno de condenas contra quienes se enriquezcan mediante la usura o no compartan sus riquezas con otros musulmanes.

El rico sólo puede purificar su riqueza con el *zakat*, especie de impuesto revolucionario religioso (Cor. 13, 22). "*Zakat* es la forma sustantiva del verbo *zaka* (ser puro), del cual derivan el causativo *zakka* (volver puro) y el reflexivo *tazakka* (volverse puro), y significan tanto el hecho de lavar los pecados y las faltas, como el lavarse de ellos, sin jactancia alguna, de ahí la obligación de no ser ostentosos al dar dinero. La regla de todas las reglas, la obligación máxima del don, es la gratuidad".³⁵³

El *zakat*, por tanto, es la donación de una parte de los bienes superfluos destinada a cubrir las necesidades de los pobres y de la comunidad. Además,

³⁵¹ Jamal J. Elias, *El Islam*, pág. 73.

³⁵² Toufic Fahd, *Las religiones constitutivas en Asia y sus contracorrientes I*, pág. 160.

³⁵³ Carlos Díaz, *Manual de Historia de las Religiones*, pág. 354.

junto a este impuesto, hay que practicar la limosna conforme a la conciencia de cada uno.

3.6.- Yihad

Quizás este concepto islámico de *yihad*, que significa “esforzarse en seguir el camino de Dios”, sea uno de los peor interpretados en esta religión. “Engloba toda suerte de actividades que, o bien defienden el islam, o bien extienden su causa. De esta manera, aquellas guerras por las que los musulmanes intentaron anexionar nuevos territorios al islam se conocieron como guerras de la *yihad*, y los musulmanes las concibieron y justificaron de manera similar a como los cristianos entendieron las cruzadas”.³⁵⁴

La *yihad*, también llamada “guerra santa”, tiene tal importancia para los musulmanes que muchos de ellos la llegan a considerar como el sexto pilar de la práctica. “Es un deber que incumbe más bien a la comunidad que a los individuos aislados y que se invoca cada vez que la existencia, la paz y la seguridad de esta comunidad o de parte de ella se encuentran amenazadas. Nadie ignora el papel desempeñado por la *yihad* en la historia del islam; sintetiza la solidaridad entre los fieles, cualesquiera que sean su origen y su patria, sustituyendo así a la solidaridad tribal contra la que el islam primitivo luchó durante tanto tiempo”.³⁵⁵

En la actualidad, se llama *yihad* a cualquier guerra que se contemple como una defensa del país, hogar o comunidad, guardando muchas similitudes con lo que se conoce por “guerra justa” en la sociedad occidental. Sin embargo, los políticos extremistas que creen que su causa es justa suelen llamar a su guerra de guerrillas como *yihad*, aunque la mayoría de su propia sociedad consideren injustificadas sus acciones.

³⁵⁴ O.C., pág. 79.

³⁵⁵ Toufic Fahd, *Las religiones constitutivas en Asia y sus contracorrientes I*, pág. 176.

Jamal J. Elias dice que “para la mayoría de los musulmanes, la *yihad* significa casi lo mismo que lo que cualquier guerra justa supone para el americano medio. La teoría de la *yihad* permite a los soldados matar al enemigo de forma lógica; sin ella, se trataría de un asesinato, un pecado muy grave en el islam. Asimismo, aquél que muere durante la causa justa de la *yihad* se convierte en mártir y se le perdonan sus pecados”.³⁵⁶

Los estudiosos islámicos hablan de una *yihad* externa, que podría ser tanto la *yihad* de la espada (como la “guerra justa”), como la *yihad* de la pluma (la defensa del islam mediante la palabra escrita, la actividad misionera o la expansión de la educación individual). Sin embargo, según ellos, también hay una *yihad* interna (la batalla que libran todos los individuos contra sus instintos más bajos). Debido a su inherente dificultad, este tipo se denomina ‘la gran *yihad*’.³⁵⁷

Llegados aquí, parece difícil conciliar el carácter belicoso que puede llegar a tener la *yihad* (llevado por el “celo de Dios”) y el mensaje pacifista que se puede extraer del Corán. Por eso, la guerra santa siempre se interpreta a la defensiva y no a la ofensiva, pues el Corán está a favor de la **salam** (paz, salud). De todas formas, el mayor problema está en saber distinguir entre lo que es ofensivo y lo que es defensivo, quién defiende y quién ataca. En todo caso, el Corán promete el paraíso a quienes luchan por la causa (Corán 9, 20-22).

4.- Aspectos éticos del islam que contribuyen a una ética mundial

La religión islámica tiene sus raíces en la tradición judeocristiana. El profeta Mahoma, conocedor de estas religiones, y perteneciente a una tribu politeísta, se siente llamado por el “único Dios” para instaurar entre sus gentes

³⁵⁶ Jamal J. Elias, *El Islam*, pág. 79.

³⁵⁷ *Ibíd.*

el estricto monoteísmo que surgió del espíritu abrahámico, también en un contexto tribal.

Su predicación y actuación en La Meca, muy críticas con una vida urbana cuyo código de valores pone en duda, se centra en el poder y la bondad de Dios, así como en su inminente juicio, instando a las personas a la conversión y a una vida basada en el agradecimiento, la generosidad y la solidaridad social.

Poco a poco se fueron adhiriendo seguidores a su causa y fue creando una comunidad monoteísta en la que él era la referencia religiosa y moral, pero también se fue ganando la enemistad de algunos clanes muy influyentes en la ciudad, lo que le supuso la expulsión de La Meca. A partir de entonces, Mahoma viajó a Medina y allí puso las bases doctrinales para el desarrollo de una nueva religión, el islam, aunque ya se habían gestado tanto su espiritualidad como su código de valores durante sus primeros años de predicación. Posteriormente, consiguió crear una comunidad lo suficientemente numerosa y organizada como para conquistar La Meca y extenderse por el territorio árabe, aún a costa de traicionar la moralidad de los orígenes.

El islam, como el judaísmo y el cristianismo, es una religión con un fuerte contenido ético que se deriva de un concepto de Dios que reúne las máximas virtudes. Ya he tenido ocasión de referirme a algunos aspectos éticos comunes que comparte con otras religiones, a partir del diálogo interreligioso, en los dos primeros capítulos de esta tesis, aunque ahora ha llegado el momento de analizar con profundidad, como he hecho en referencia al judaísmo y al cristianismo, los aspectos éticos que considero principales, que son los siguientes: ética del amor y de la compasión, ética de la justicia y la responsabilidad social, y ética de la paz.

4.1.- Ética del amor y de la compasión

El atributo principal y que se utiliza más veces para definir a Dios en el Corán es el que aparece en la mayoría de las azoras en una invocación previa, *la basmala*, que sitúa al fiel en la presencia divina, *Al-Rahman al-Rahim*. Estos dos términos derivan de la raíz *rh*m, que se refiere a las entrañas y a su conmoción. De tal forma que Dios es el ser por excelencia que se conmueve y, por tanto, el Todo misericordia.

Asimismo, desde la primera azora del Corán, Dios, con el nombre de *Allah*, procedente de *`ilah* (dios o divinidad) más el artículo definido *al* y, por ello, denominado el Dios por excelencia, aparece como el Único y Creador del Universo: *“Alabado sea Dios, Señor del Universo, el Todo Misericordia* (Cor. 1, 2-3).

Aparte del atributo de “Todo misericordia”, a Dios se le aplican otros nombres, hasta noventa y nueve, todos ellos de origen coránico, que reciben el nombre de *al-asma' al-husnà* (bellos nombres), por los que se le ha de invocar: *“Dios posee los nombres más bellos. Invocadle con ellos y apartaos de los que los profanen, que serán retribuidos por lo que han hecho* (Cor. 7,180; también puede verse en Cor. 17,110; 20,8 y 59,24). Su nombre último, el que completa los cien, sólo es conocido por los profetas y elegidos.

En el Corán también aparecen alusiones al Espíritu Santo, que es como una emanación divina, pero del que expresamente dice que no ha de aclarar cuál sea su naturaleza: *“Te preguntan por el espíritu. Di: El espíritu procede de la orden de mi Señor. Pero no habéis recibido sino poca ciencia* (Cor. 17,85).

También en el texto coránico aparece la mención a la *Sakina* referida a un modo de presencia divina, que se manifiesta tanto en el interior de los creyentes como interviniendo en una acción:

Él es quien ha hecho descender la Sakina en los corazones de los creyentes para incrementar su fe. Los ejércitos de los cielos y de la tierra son de Dios. Dios todo lo conoce, todo lo sabe (Cor. 49,4).

Dios os ha ayudado a vencer en muchos sitios. El día de Hunayn³⁵⁸, cuando complacidos por vuestro gran número, éste no os sirvió de nada; cuando la tierra, a pesar de su vastedad, os resultó angosta y volvisteis la espalda para huir. Dios, entonces, envió de los alto su Sakina sobre su enviado y sobre los creyentes. Hizo descender legiones invisibles a vuestros ojos y castigó a los que no creían. Ésa era la retribución de los infieles (Cor. 9, 25-26).

Por otro lado, en el Corán también se deja constancia de la unicidad de Dios y de sus atributos de poder y sabiduría: *“Dios atestigua, y con Él los ángeles y los hombres dotados de ciencia, que no hay más dios que Él, que vela por la equidad. No hay más dios que Él, el Poderoso, el Sabio”* (Cor. 3,18).

Este dios único es el siempre existente, habita en un lugar superior y es creador y dueño de todo lo que existe (los cielos, la tierra, los animales, el hombre...):

¡Dios!. No hay más dios que Él, el Viviente, el Subsistente. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de Él. Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra... Conoce el pasado de los hombres y su futuro mientras que ellos no abarcan nada de Su ciencia, excepto lo que Él quiere. Su trono se extiende sobre los cielos y la tierra... Él es el Altísimo, el Grandioso (Cor. 2,255).

Dios hace que se sucedan la noche y el día...

Dios ha creado a todos los animales de agua; de ellos unos se arrastran, otros caminan a dos patas, otros a cuatro. Dios crea lo que quiere. Dios es omnipotente (Cor. 24, 44-45).

Hemos creado al hombre de barro arcilloso (Cor. 15,26).

³⁵⁸ Con este término se hace referencia a una batalla.

A raíz de lo anterior, se puede afirmar que, en el islam, se presenta a Dios con numerosos atributos o perfecciones. Entre ellos, cobran gran importancia el ser creador de todo cuanto existe y su misericordia con todas las criaturas. Comenzaré este apartado reflejando la concepción de creación que tienen los musulmanes a partir del Corán y, desde aquí, analizaré con detenimiento el atributo que más veces define a Dios en el Corán: su gran compasión o misericordia, así como sus implicaciones éticas entre los creyentes.

4.1.1.- Alá, creador de todo lo que existe, es un dios de misericordia

El acto de la creación es consecuencia del atributo divino de ser del Creador. En el Corán, Dios se describe a sí mismo como el Creador en varias ocasiones. Algunos ejemplos, aparte de los anteriores, son los siguientes:

Si les preguntas: “¿Quién ha creado los cielos y la tierra?”, seguro que dicen: “¡Los ha creado el Poderoso, el Omnisciente!”.

Quien os ha puesto la tierra como cuna y os ha puesto en ella caminos. Quizás, así, seáis bien dirigidos.

Quien ha hecho bajar agua del cielo con medida para resucitar un país muerto. Del mismo modo se os sacará (de la sepultura).

Quien ha creado todas las parejas y os ha dado las naves y los rebaños en que montáis, para que os instaléis en ellos y, luego, cuando lo hayáis hecho, recordéis la gracia de vuestro Señor y digáis: “¡Gloria a Quien ha sujetado esto a nuestro servicio!. ¡Nosotros no lo hubiéramos logrado!”. ¡Sí, volveremos a nuestro Señor! (Cor. 43, 9-13).

Dios es creador de todo y vela por todo (Cor. 39,62).

Dijo: “¿Servís lo que vosotros mismos habéis esculpido, mientras que Dios os ha creado, a vosotros y lo que hacéis?” (los ídolos, obras de vuestras manos) – (Cor. 37, 95-96).

Es Dios, el Creador, el Hacedor, el Formador. Posee los nombres más bellos. Lo que está en los cielos y en la tierra Le glorifica. Es el Poderoso, el Sabio (Cor. 59,24).

Él es Dios en los cielos y en la tierra. Sabe lo que ocultáis y lo que manifestáis. Sabe lo que merecéis (Cor. 6,3).

En las tres religiones monoteístas se insiste en que Dios no ha creado el universo para ganar algún beneficio, pues no tiene esa necesidad. En Él confluyen todas las perfecciones y, por tanto, posee la plenitud total. En este sentido, la creación se suele interpretar como un acto de amor o de generosidad por parte de Dios. En el judaísmo y el cristianismo, el acto de la creación se entiende, entre otras cosas, como un desbordamiento del amor de Dios. En el islam, aunque no se define a Dios como “Amor”, es unánimemente aceptado por todos los musulmanes el amor de Dios por el mundo en general y por los seres humanos en particular. De hecho, uno de los nombres de Dios es *al-Wadud*, ‘Aquél que ama’.³⁵⁹ Teniendo esto en cuenta, se puede entender el acto de la creación, al igual que en las otras dos religiones, como una actitud de amor o de generosidad por parte de Dios.

El Corán sigue a la Biblia (Gén. 1) en cuanto a la duración de la creación: *“Vuestro Señor es Dios, que ha creado los cielos y la tierra en seis días...”* (Cor. 7,54); *“Creamos los cielos, la tierra y lo que entre ellos está en seis días...”* (Cor. 50,38).

La creación del primer hombre en el Corán es la del Génesis: “Dios ha creado al hombre (Adán) de arcilla como tierra de alfarero” (cf. Gén. 2,7 y Cor. 15,26). En cuanto a la creación de la mujer, “parece como si Mahoma se hubiera sentido molesto a la hora de introducir a la madre del género humano. La tradición ha seguido a la Biblia. ...Adán se duerme; Alá le quita una costilla, la de arriba a la derecha (o a la izquierda), ‘la pequeña corta’, y al despertar

³⁵⁹ Mahnaz Heydarpoor, *El concepto del amor en el cristianismo y el islam* (Qom-República islámica de Irán, Edición: Léame Shargh, 2004), pág. 66.

Adán encuentra a su lado a la mujer. Es Eva, Hawa, un nombre que se encuentra en algunos poetas árabes antiguos...”³⁶⁰

Siguiendo la tradición bíblica, el Corán afirma que, una vez creados el hombre y la mujer, Dios los pone en guardia contra las asechanzas de Iblis³⁶¹, aunque le desobedecen y pagan las consecuencias de su pecado:

Habíamos concertado antes una alianza con Adán, pero olvidó y no vimos en él resolución. Y cuando dijimos a los ángeles: “¡Prosternaos ante Adán!”, se prosternaron, excepto Iblis, que se negó.

Dijimos: “¡Adán!, éste es un enemigo para ti y para tu esposa. ¡Que no os expulse del jardín; si no, serás desgraciado!. En él no debes sufrir hambre, ni desnudez, ni sed, ni ardor del sol”.

Pero el Demonio le insinuó el mal. Dijo: “¡Adán!, ¿te indico el árbol de la inmortalidad y de un dominio imperecedero?. Comieron de él, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín. Adán desobedeció a su Señor y se descarrió (Cor. 20, 115-121).

Sin embargo, a pesar de la desobediencia de la pareja, Dios les perdonó y les indicó el camino correcto, aunque advirtiéndoles de que no seguir sus orientaciones tendría consecuencias en el día de la Resurrección:

Luego, su Señor le escogió, le perdonó y le puso en la buena dirección. Dijo: “¡Descended ambos de él! (del paraíso a la tierra). ¡Todos! (Adán, Eva y sus descendientes). Seréis (los hombres y el Demonio) enemigos unos de otros. Si, pues, recibís de Mí una dirección, quien siga Mi dirección no se extraviará y no será desgraciado. Pero quien no siga Mi Amonestación llevará una existencia miserable y le resucitaremos, ciegos, el día de la Resurrección”.

Dirá: “¡Señor!, ¿por qué me has resucitado ciego, siendo así que antes veía?”. Dirá (Dios): “Igual que tú recibiste Nuestros signos y los olvidaste, así hoy eres olvidado” (Cor. 20, 122-126).

³⁶⁰ Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma* (Madrid, Ed. Akal, 1990), pág. 253.

³⁶¹ Ángel que se reveló contra Alá al no querer postrarse como los demás ángeles ante el primer ser humano creado. Desde entonces, Dios le permitió esperar hasta el día del Juicio y descarriar a los que no son elegidos por Él; cf. Cor. 15, 26-50.

En el Corán se refleja el perdón de Dios tras la “caída” de la primera pareja. Por eso, se puede afirmar que, según el islam, en la creación de la humanidad están ya manifestados los atributos divinos del perdón y la misericordia. A pesar de que, en las aleyas anteriores, Dios avisa de las consecuencias que puede haber para la humanidad el día de la Resurrección en caso de no seguir sus orientaciones, siempre ofrece el perdón para aquellos que, después de pecar, vuelven arrepentidos hacia Él:

¡Pedid perdón a vuestro Señor!. Luego, ¡volved a Él!. Mi Señor es misericordioso, lleno de amor (Cor. 11,90).

La revelación de la Escritura procede de Dios, el Poderoso, el Omnisciente. Que perdona el pecado, acepta el arrepentimiento, es severo en castigar y lleno de poder. No hay más dios que Él. ¡Él es el fin de todo! (Cor. 40, 2-3).

Di: “Si amáis a Dios, ¡seguidme!. Dios os amará y os perdonará vuestros pecados. Dios es indulgente, misericordioso” (Cor. 3,31).

Si uno se arrepiente después de haber obrado impiamente y se enmienda, Dios se volverá a él. Dios es indulgente, misericordioso (Cor. 5,39).

Según el Corán, Dios no sólo perdona a aquellos que buscan el perdón, sino que también puede cambiar sus malas acciones por buenas acciones. Sobre ellos dice: *“No así quien se arrepienta, crea y haga buenas obras. A éstos Dios les cambiará sus malas obras en buenas. Dios es indulgente, misericordioso”* (Cor. 25,70). En la religión islámica se piensa que Dios es quien toma la iniciativa para que el creyente que ha pecado se arrepienta y se vuelva a Él. De esta forma, Dios no se limita únicamente a aceptar el arrepentimiento y perdonar, sino que se preocupa por aquellos creyentes que han actuado mal. Como dice Allamah Tabatabai, el autor de *Al-Mizan*, una interpretación del Corán de 20 volúmenes, “todo arrepentimiento y retorno de un siervo desviado está acompañado de dos retornos de Dios: el primero le da a la persona la capacidad del arrepentimiento voluntario y, el segundo, es Su

perdón después de que la persona se ha arrepentido”.³⁶² Esto se sugiere en el Corán de la siguiente forma: “...y creyeron que no había más refugio contra Dios que Él mismo. Luego, se volvió a ellos para que se arrepintieran. Dios es el indulgente, el misericordioso” (Cor. 9,118).

Cada uno de los 114 capítulos del Corán, exceptuando uno, empieza con la oración: “En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso!”. Parece como si los atributos de Alá de misericordia y perdón estuvieran enfatizados para alentar a los humanos a no caer en la desesperanza, a confiar en que por muy grave que sea el pecado cometido por el hombre, Dios puede perdonarlo si el hombre vuelve arrepentido a Él con sinceridad.

Para el musulmán, Dios no es solamente el Uno, sino también el Único, hacia el que todo se endereza y que se cuida de todo; es el Señor y es el Misericordioso. Esto se expresa en los dos nombres de Dios que en el Corán desempeñan el papel central: *Allah*, que se traduce por “El Dios” (absolutamente), y *ar-Rahman*, el “Compasivo” (o Misericordioso). Conviene resaltar “que aunque una de las cosas atribuidas a Dios en el islam es la ira (*ghadab*), su aplicación es mucho más limitada comparada con su misericordia y amor por sus criaturas. Realmente, su ira es solamente para aquellos que deliberadamente no creyeron o cometieron malas acciones. Ésta es una idea con la que están de acuerdo todos los musulmanes y se expresa claramente en muchas fuentes. (...) En una súplica muy famosa, *Yaushan al-Kabir*, se hace referencia a Dios como aquel `cuya misericordia ha precedido a su ira’”.³⁶³ Esta ira o cólera de Dios se entiende como producto de su amor y misericordia, pues si estos atributos no existieran en Él, no se interesaría en absoluto por sus criaturas. Se podría poner como ejemplo el enfado de un padre con su hijo cuando éste hace algo malo. Esto es señal de que se preocupa y cuida de su hijo, intentando que corrija su comportamiento y no imiten otros niños su mala acción.

³⁶² Mahnaz Heydarpoor, *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*, pág. 81.

³⁶³ O.C., pág. 66.

Así, pues, en contra de cierta opinión pública, que influenciada por los fundamentalismos es muy crítica con la concepción de Dios que le atribuye a los musulmanes, “Dios en el islam no es ningún déspota; puede, sin duda, disponer sobre el hombre, pero lo hace en el sentido de solicitud. Dios dirige al hombre, pero no por eso éste se siente sin voluntad”.³⁶⁴ El hecho de que el musulmán se designe a sí mismo como “esclavo de Dios” o como “siervo” no anula su libertad, sino que, por el contrario, trata de hacerla coincidir con la voluntad de Dios (interpretada a partir de la revelación). En este sentido es como hay que interpretar la obediencia a Dios. Para los musulmanes “es un hecho cierto que Dios no se da a conocer más allá de la revelación; no se entrega a sí mismo. Y si el hombre se entrega a Dios -*islam* no significa otra cosa que ‘entrega’-, lo hace a la voluntad de Dios, no a Dios como persona”.³⁶⁵

4.1.2.- El amor de Dios a sus criaturas y el amor al prójimo en el islam

En el islam se llegan a establecer varios niveles o grados de amor de Dios hacia sus criaturas. Uno es su amor general y abarcador que incluye a todos los seres. Si no existiera tal amor, nada hubiese sido creado. Este amor incluye incluso a los que obran mal, ya que también manifiestan o representan algunos niveles de bondad en su esencia y éste es ese aspecto de su ser que es amado por Dios. Un nivel más elevado del amor divino es su amor por los verdaderos creyentes, aquellos que creen en Él y realizan buenas acciones. En el Corán encontramos que Dios ama “a los justos” (5,42; 8,60; 9,49), a “aquellos que ansían purificarse” (9,108), a “los piadosos” (3,76; 9, 4 y 7), a “los benefactores” (5,13 y 93; 3,134 y 148; 2,195), a “aquellos que confían en Él” (4,35), a “los pacientes” (3,146) y “a aquellos que se arrepienten y se purifican” (2,222). Por último, el nivel más elevado del amor divino por cualquier criatura es su amor por los seres humanos perfectos tales como los profetas. El profeta Mahoma ocupa un lugar muy especial al respecto. Uno de

³⁶⁴ Josef van Ess, “**Perspectivas islámicas**”, en Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones* (Madrid, Ed. Libros Europa, 1987)), págs. 98 y 99.

³⁶⁵ *Ibíd.*

los mejores apelativos con los que se le designa es *Habid-ullah*, que significa “el amado de Dios”.³⁶⁶

En algunas ocasiones se mencionan casos en el Corán donde se describe el desagrado de Dios hacia ciertas actitudes. Algunos ejemplos son los siguientes: “Dios no ama a ningún desagradecido (o incrédulo) pecador” (Cor. 2,276); “Dios no ama a los injustos” (Cor. 3,57 y 140); “Ciertamente que Dios no ama a los presuntuosos, soberbios” (Cor. 4,36) y “Ciertamente que Dios no ama al pérfido, pecador” (Cor. 4,107). Lógicamente, en estos casos, no se trata de que Dios odie a quienes tienen esas actitudes, o que estén privados del amor de Dios (como he señalado antes, Dios ama a todos sin excepción, aunque en distintos grados), sino que lo que se quiere acentuar es que esas actitudes alejan de Dios (no son Su voluntad) y, por tanto, Él aborrece tanto ese tipo de actos como la posible maldad de quien los comete.

La moral coránica es divina. La concepción musulmana no admite ninguna doctrina laica del bien y del mal, ninguna otra moral más que la obediencia a la palabra de Dios. El bien es lo que Él ordena, mientras que el mal es lo que prohíbe. Los que se adaptan a su Ley son los buenos; en cambio, quienes la violan, son los malos, los condenados. Así, la moral se confunde con la piedad y no hay separación entre lo que son deberes religiosos y deberes morales. El Corán mezcla las prescripciones de la fe y las prescripciones prácticas (Cor. 27, 63-71; 2,172). En este sentido, “señala como hombres ‘amados por Dios’ indistintamente a los que cumplen sus deberes directos hacia Él y a los que más ampliamente hacen el bien, son justos, puros, pacientes, etc., ‘los que marchan hacia delante con sus buenas acciones’ (Cor. 2,191; 3, 70,128 134 y 140; 5, 16 y 46; 6,142; 7,153; 9, 4,7 y 109; 16,25; 18,39; 30,44; 34,17; 35,29; 42,38; 57,23; 60,8; etc.”.³⁶⁷

En palabras de Hans Küng, el dios del Corán, el sumamente compasivo, no está ciertamente falto de amor. Pero la palabra amor, en su significado de

³⁶⁶ Sobre los grados del amor de Dios, cf. Mahnaz Heydarpour, *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*, págs. 67 y 68.

³⁶⁷ Maurice Gaudetfroy-Demombynes, *Mahoma*, pág. 396.

eros, en el Corán no se transfiere a Dios: el amor no deviene predicado de Dios, Él no es amor. En la Biblia hay cierto paralelismo, pues la palabra *eros* no aparece nunca en el Nuevo Testamento y, en el Antiguo Testamento griego, sólo dos veces -y con sentido negativo- en el libro de los Proverbios (Prov. 7,18 y 30,16, en la versión de los LXX). La ausencia de este término es debida a que tenía connotaciones de erotismo y sexuales que en el helenismo, penetrando hasta los mismos cultos religiosos, había adquirido. Sin embargo, los cristianos, al contrario que los musulmanes, acuñaron ya desde el principio su propio término para designar el amor, término susceptible de ser aplicado a Dios sin ninguna dificultad. El sustantivo *ágape* (amor) apenas aparece en la literatura griega profana, y el verbo *agapan* (amar) sólo marginalmente.³⁶⁸ Esta es una diferencia importante que tiene el islam con el cristianismo, donde se define a Dios como “Amor” (como padre/madre amoroso/a), mientras que en la religión islámica el amor es únicamente un atributo más de Dios, llegando, a veces, a ser un término ambiguo que lleva a interpretaciones del tipo que los infieles o pecadores no son dignos del amor de Dios, como las que he señalado más arriba. “Que Dios ama a aquellos hombres que siguen sus mandamientos, ‘que obran el bien’, ‘que se arrepienten’, ‘que le temen’, se afirma en el Corán una y otra vez (cf. Sura 2,195; 2,222; 3,76; etc.). Pero de este uso verbal los teólogos no han sacado en general la conclusión de que Dios *tiene* amor y mucho menos que Dios *es* amor. Esto depende un tanto de la ambigüedad del término: amor puede también significar puro enamoramiento, como en los poetas, o incluso entenderse como enfermedad del alma, como locura, que así también lo interpretaron Aristóteles y los médicos antiguos. Con todo, es significativo que los teólogos no se hayan procurado su propia definición. Para ellos es un hecho cierto que Dios no se da a conocer más allá de la revelación; no se entrega a sí mismo”.³⁶⁹

En definitiva, la imagen de Dios en el Corán es la imagen de alguien que es Misericordiosísimo, el Más Compasivo y el Más Benevolente, aquel que ama a sus criaturas más de lo que ellas pueden amarlo a Él o amarse ellas

³⁶⁸ Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, págs. 120 y 121.

³⁶⁹ Josef van Ess, “**Perspectivas islámicas**”, en Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, pág. 99.

mismas, aquel cuya ira es precedida por el amor. Entre los musulmanes existe cierta coincidencia en cuanto a creer que Dios ama a todas las criaturas, sin excepción, especialmente a sus más fieles, aunque puede variar el grado de énfasis que hagan sobre este aspecto de la cosmovisión islámica comparado con otros. Los místicos musulmanes y los sufíes, por ejemplo, están más interesados en este aspecto del islam que los filósofos musulmanes, y éstos, a su vez, más interesados que los teólogos.

Según el islam, la mínima expectativa de los creyentes es que Dios debe ocupar el primer lugar de su corazón y, por tanto, ningún otro amor puede estar por encima del amor por Él. Dios debe ser el principal y más elevado objeto de amor. El Corán dice: *“Dí: ‘Si preferís vuestros padres, vuestros hijos varones, vuestros hermanos, vuestras esposas, vuestra tribu, la hacienda que habéis adquirido, un negocio por cuyo resultado teméis y casas que os placen, a Dios y a Su Enviado y a la lucha por Su causa, esperad a que venga Dios con Su orden...’ Dios no dirige al pueblo perverso”* (Cor. 9,24).

En el libro *“El amor en el cristianismo y el islam”*, de Mahnaz Heydarpoor, se dice que un estudio completo del Corán y las narraciones (*hadices*) muestra que, en la visión islámica, el amor pertenece a las cosas más valiosas solo en la medida que sean preciosas y valiosas. En primer lugar, el resultado es que los grados de amor que merecen o reciben las cosas difieren según sus méritos, y, en segundo lugar, que todo lo que está en conflicto con las cosas preciosas y valiosas o previenen su realización deben ser odiadas. Por ejemplo, si la justicia debe ser amada, la injusticia debe ser odiada; o si una persona que dice la verdad debe ser amada, una persona que miente debería ser odiada. Por supuesto, con respecto a los otros aspectos de su carácter y sus acciones, la situación puede ser diferente. Una misma persona puede ser amada o alabada por algo y, al mismo tiempo, puede ser odiada y culpada por otra cosa. A diferencia de otras creencias, un aspecto del amor en el islam es que, generalmente, va a la par con el hecho de `aborrecer (el mal) por la causa

de Dios'. Uno debe amar por la causa de Dios y aborrecer por la causa de Dios.³⁷⁰

Hay quienes hacen una crítica a esta forma de ver las cosas, porque piensan que no debería existir el odio en absoluto. Estas personas suponen que el buen carácter y unas permanentes intenciones benévolas, basadas en el amor, contribuyen a crear amistad y "hermandad", a la vez que dignifican a la persona. "En efecto, el islam recomienda a los musulmanes amar a la gente y exhorta a la compasión y las relaciones sinceras con ellos, inclusive si no creen en el islam o en Dios. Sin embargo, no es factible para una persona que tiene principios en su vida y que ha dedicado su vida a alcanzar valores sagrados, ser indiferente al mal y a las acciones injustas y opresoras de los malhechores y hacer amistad con todo el mundo. Ciertamente que tal persona tendrá algunos enemigos. Siempre hay gente buena y gente mala en la sociedad. Hay gente justa y gente déspota. El bien y el mal son dos polos opuestos. La atracción hacia el bien no es posible sin la repulsión del mal".³⁷¹

Cuando Mahoma creó en Medina la primera comunidad islámica, introdujo en el panorama histórico y social una innovación revolucionaria. Al "vínculo de sangre", único criterio de pertenencia y entidad tribal existente en la Arabia preislámica, le sustituye el "vínculo de la fe", en nombre de la cual diversas tribus se unían viniendo a conformar una nueva comunidad (*umma*). Se inauguraba así con Mahoma una inusitada "hermandad", la "única gran tribu musulmana", la *umma*.

A partir de entonces, se empezó a hacer una distinción entre los que pertenecían a la *umma*, "los hermanos a título pleno", y todos los demás, es decir, los no musulmanes: "*Los creyentes son, en verdad, hermanos. ¡Reconciliad, pues, a vuestros hermanos y temed a Dios!. Quizás, así, se os tenga piedad*". (Cor. 49,10).

³⁷⁰ Mahnaz Heydarpoor, *El concepto del amor en el cristianismo y el islam*, págs.70 y 71.

³⁷¹ *Ibíd.*

Según el islam, Dios es el que hace posible que exista la fraternidad humana a partir de sus intervenciones en la historia, “ofreciendo” su ley a los hombres. La fraternidad ha sido establecida, por tanto, como don de Dios, como “gracia”.

El Corán nos remite a la ruptura de una mítica unidad entre la humanidad que se remonta, según la tradición islámica, desde Adán hasta Noé:

La humanidad constituía una sola comunidad. Dios suscitó profetas portadores de buenas nuevas, que advertían, y reveló por su medio la Escritura con la Verdad para que decida entre los hombres sobre aquello en que discrepaban. Sólo aquellos a quienes se les había dado discreparon sobre ella, a pesar de las pruebas claras recibidas, y eso por rebeldía mutua. Dios quiso dirigir a los creyentes hacia la Verdad, sobre la que los otros discrepaban. Dios dirige a quién Él quiere a una vía recta (Cor. 2,213; cf. Cor. 10,19).

A partir de entonces, cada profeta precedente a Mahoma ha suscitado la fundación de una nueva “fraternidad parcial”, pero las varias fraternidades así constituidas no han podido remediar aquella gran fractura. Sólo la nueva religión instituida por Mahoma ha dado vida a una fraternidad que puede aspirar a transformarse de parcial en universal.

Los cristianos y los judíos gozan de gran consideración en el islam porque sus revelaciones son vistas como las antecesoras al Corán. Ellos tienen un puesto en *dar al-Islam*, pero difícilmente el musulmán llama al cristiano o al judío “hermano”; el Corán los previene de aliarse a ellos: *“¡Creyentes!. ¡No toméis como amigos a los judíos y a los cristianos!. Son amigos unos de otros (los de cada religión entre sí). Quien de vosotros trabe amistad con ellos, se hace uno de ellos. Dios no guía al pueblo impío”* (Cor. 5,51).

El término “amor” es usado poco en el Corán, ya sea en referencia a Dios como en referencia a las relaciones humanas. El pasaje más explícito es quizás el siguiente, en el cual Dios, después de haber prometido el paraíso a

los justos, pide a éstos una especie de merced: *“Ésta es la buena nueva que Dios anuncia a sus siervos, que creen y obran bien. Di: ‘Yo no os pido salario a cambio (por el paraíso), fuera de que améis a los parientes’. A quien obre bien, le aumentaremos el valor de su obra. Dios es indulgente, muy agradecido”*. (Cor. 42,23).

El término “hermanos” (o prójimo) se aplica en el Corán en relación a los parientes o “compañeros de fe”, los cuales deben amarse. Siempre se hace una diferenciación entre ellos y los demás, aunque, salvo casos concretos, no se impide establecer amistad e, incluso, amor con ellos. Algunos ejemplos de cómo debe ser esta relación de los parientes o “compañeros de fe” entre sí y de éstos con el resto de personas, son los siguientes:

Los creyentes son, en verdad, hermanos. ¡Reconciliad, pues a vuestros hermanos y temed a Dios!. Quizás, así, se os tenga piedad (Cor. 49,10; aleya anteriormente citada).

Los ya establecidos en la Casa y en la fe desde antes de su llegada, aman a los que han emigrado a ellos, no codician lo que se les ha dado y les prefieren a sí mismos, aun si están en la penuria. Los que se guarden de la propia codicia, éstos son los que prosperarán (Cor. 59,9).

Quizá establezca Dios la amistad entre vosotros y los que de ellos tenéis por enemigos. Dios es capaz, Dios es indulgente, misericordioso. Dios no os prohíbe que seáis buenos y equitativos con quienes no han combatido contra vosotros por causa de la religión, ni os han expulsado de vuestros hogares. Dios ama a los que son equitativos. Lo que sí os prohíbe Dios es que toméis como amigos a los que han combatido contra vosotros por causa de la religión y os han expulsado de vuestros hogares o han contribuido a vuestra expulsión. Quienes les tomen como amigos, éstos son los impíos (Cor. 60, 7-9).

¡Creyentes!. No intiméis con nadie ajeno a vuestra comunidad. Si no, no dejarán de dañaros. Desearían vuestra ruina. El odio asomó a sus bocas, pero lo que ocultan sus pechos es peor. Os hemos explicado las aleyas. Si razonárais... Vosotros, bien que les amáis, pero ellos no os aman. Vosotros creéis en toda la Escritura... Ellos, cuando os encuentran, dicen: ‘¡Creemos!’, pero, cuando están a solas, se muerden las puntas de los dedos de rabia contra vosotros. Di: ‘¡Morid a rabia!’. Dios sabe bien lo que encierran los pechos. Si os sucede un bien, les

duele; si os hiere un mal, se alegran. Pero, si tenéis paciencia y teméis a Dios, sus artimañas no os harán ningún daño. Dios abarca todo lo que hacen (Cor. 3, 118-120).

Es evidente que en el Corán se hacen restricciones sobre la amistad o el “amor” hacia los enemigos (los que no son parientes o no tienen la misma fe). Se perciben distinciones entre enemigos “tranquilos” y enemigos “activos”. Éstos últimos no serían dignos de amistad o de “amor”. No convendría, sin embargo, sacar conclusiones, a partir de este libro sagrado, que insten a pensar que en el islam actual no se practica el amor a los enemigos. Este libro sagrado fue escrito en una época de conquista y de guerra entre religiones, donde era casi impensable propugnar un amor a los enemigos. Es cierto que, en el caso del cristianismo, Jesús habló del amor a los enemigos en un contexto también hostil, pero no es lícito hacer comparaciones ni entre fundadores, ni entre religiones, ni entre épocas y situaciones distintas. Del judaísmo se podría objetar que, en el Antiguo Testamento, por ejemplo, se habla de la ley del talión o del odio al enemigo; asimismo, del cristianismo se podría decir que, en el Nuevo Testamento, aparece un pasaje donde Jesús se enfada y expulsa de mala manera a los mercaderes del Templo. Ante ejemplos como éstos, no se puede concluir que estas religiones inciten a no amar a los enemigos (ha quedado claro en los dos capítulos anteriores). Lo mismo pasa con la religión islámica. En el origen del Corán resultaba difícil predicar un amor hacia los enemigos, pero, desde entonces, todos los musulmanes que no hayan querido quedarse en la literalidad del texto y hayan aspirado a una moral superior habrán podido interpretar, como designio de Dios, y en base a todas las cualidades que le aplican en el islam (entre ellas, la de amar todo lo creado), que Él es un dios que ama a toda la humanidad y los seres humanos tienen que hacer lo mismo.

En el islam, la actitud de cumplir obras buenas con el prójimo es, además de un estilo de vida y de espiritualidad, una tarea imprescindible dentro del itinerario de salvación de cada musulmán. El Corán dice al respecto: *“Todo el bien que habéis realizado, lo recuperaréis junto a Dios”* (Cor. 73,20).

En el Corán aparece, a veces, más que una ética del amor al prójimo, una ética basada en la cortesía y el respeto en las relaciones personales. Se trata de una visión de la ética de tipo mercantil. Esto es debido a que Mahoma operaba en un ambiente mercantil y caravanero. En ese ambiente, donde las personas y las cosas se encontraban cada día con riesgos y peligros, emergían valores como la confianza y el crédito personal hacia el guía, el caravanero, el prestamista de capitales, etc. Se hacía necesario establecer unas relaciones de confianza mutua. Teniendo en cuenta este contexto, es lógico que se insista mucho en el Corán en ciertas virtudes típicamente mercantiles: cortesía en los contratos, veracidad del testimonio, custodia leal de los bienes confiados, mantenimiento de la palabra dada, etc. He aquí un texto que es repetido varias veces con pequeñas variaciones: *“(Los justos) son aquellos que custodian los depósitos y mantienen las promesas, son rectos en dar testimonio y observantes en la oración”* (Cor. 70, 32-34). De estos cuatro “requisitos” que se emplean para definir al justo, tres son empleados en las relaciones mercantiles. Al justo, pues, se le pide ajustarse con el prójimo por lo menos según los principios de cortesía en los negocios: honestidad, veracidad y lealtad en los pactos.

En definitiva, la moral coránica refleja estas relaciones de tipo mercantil, pero también va más allá, como se ha visto antes, pues, según ella, el hombre que va más lejos de las buenas virtudes del mercader honesto, logra amar al prójimo, se coloca en un nivel más elevado y gozará de una consideración especial de parte de Dios.

Para acabar con este apartado, conviene decir que, sobre el amor al prójimo, se espera que un creyente que es consciente del amor de Dios por todas las criaturas, mientras más ama a Dios, también va a amar más a sus criaturas, y viceversa, ya que una cosa lleva a la otra.

4.2.- Ética de la justicia y de la responsabilidad social

El término *takwa* aparece más de doscientas veces en el Corán y es utilizado, por una parte, para referirse a la fundamentación moral subyacente a la acción humana, mientras que, por otra parte, significa la conciencia ética que da a conocer al ser humano sus responsabilidades para con Dios y la sociedad. Aplicada al contexto social general, *takwa* se convierte en la marca universal y ética de una comunidad verdaderamente moral.³⁷² El Corán afirma: *“¡Oh, seres humanos!. Os hemos creado del hombre y de la mujer y dividido en diferentes grupos y sociedades, a fin de que lleguéis a conoceros mutuamente. Los más nobles de vosotros, a ojos de Dios, sois los que poseéis takwa”*.³⁷³

La *umma* o comunidad musulmana se concibe en el islam como el instrumento mediante el cual se traducen los ideales y mandamientos coránicos a nivel social: *“Hemos hecho así de vosotros una comunidad moderada, para que seáis testigos de los hombres y para que el Enviado sea testigo de vosotros”* (Cor. 2,143). “Los individuos devienen así depositarios mediante los cuales una visión moral y espiritual se consuma en la vida personal. Son responsables ante Dios y ante la comunidad, pues ésta es el custodio mediante el cual se sustenta la relación de la alianza con Dios”.³⁷⁴

El islam es concebido como una “sumisión” u “obediencia” completa e incondicional a la voluntad de Dios, conociéndose ésta a través de cuanto Alá comunica a los profetas y presentándose como un complejo normativo directamente explicitado en las Escrituras y ampliado por las interpretaciones de los doctores de la Ley. En este sentido, el islam ofrece una concepción más bien “jurídica” de la relación hombre-Dios, una tendencia a la reglamentación minuciosa y totalitaria de la vida del creyente, prestando especial atención a los elementos exteriores y comunitarios.

³⁷² Azin Nanji, “La ética islámica”, en Peter Singer, *Compendio de ética* (Madrid, Ed. Alianza, 1995), pág.167.

³⁷³ Aquí *takwa* se suele traducir por “temor de Dios”. Se diría: “Los más nobles de vosotros, a ojos de Dios, sois los que Le teméis”.

³⁷⁴ O.C., pág. 168.

La obediencia a la ley de Dios, que es considerada en el islam como la esencia del comportamiento religioso, informa profundamente la vida cotidiana del creyente en todas sus formas: religiosa, social, política, económica... La relación con los otros, y con las cosas propias y ajenas, está vinculada en todos sus aspectos por la obediencia a los preceptos, a las prohibiciones, a las obligaciones o a las recomendaciones.

Se puede afirmar que los musulmanes, aunque tienen el mensaje del Corán y el ejemplo de vida de Mahoma como los referentes de la conducta moral y ética, están ligados a un sistema legal que dictamina los imperativos morales y que ha sido elaborado por parte de los pensadores musulmanes en las sucesivas épocas a partir de Mahoma. “La elaboración de las ciencias jurídicas conduciría a una codificación de normas y reglamentos que dieron forma al concepto de ley en el islam, generalmente denominada *Shari’a*. Entre las formas creadas para codificar el imperativo moral figuran las diversas escuelas legales del islam, cada una de las cuales elaboró, mediante la disciplina legal del *fiqh* (jurisprudencia), códigos legales para codificar su interpretación específica de cómo habían de responder los musulmanes a los mandamientos de Dios en la conducción de su vida cotidiana”.³⁷⁵

Estas escuelas jurídicas, llamadas también “ritos”, ya que se encargan también de concretar aspectos litúrgicos, se clasifican principalmente en la escuela *hanafita* (del s. VIII d.C. y fundada por el imán Abu Hanifa), la escuela *malekita* (del s. VIII d.C. y toma su nombre del imán Malik), escuela *Shafi’ita* (del s. IX d.C. y fundada por el imán al-Shafi’i) y la escuela *hanbalita* (del s. IX d.C. y cuyo nombre es debido al imán Ibn Hanbal).³⁷⁶ Cada una de ellas tiene influencia en territorios o países concretos, eligiendo los musulmanes por cual se quieren guiar en caso de que en el lugar donde vivan estén presentes varias escuelas jurídicas.

Gog Makdisi, resumiendo la posición tradicionalista del islam, ha subrayado que, desde su perspectiva, la base última de la obligación moral de

³⁷⁵ O.C., pág. 170.

³⁷⁶ Jackes Jomier, *Para conocer el Islam* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1989), págs. 51 y 52.

los musulmanes eran los datos de los textos fundacionales del islam (el Corán y la *Sunna*), interpretados y aplicados como mandamientos y prohibiciones de Dios, y concebidos como la *shari'a*, interpretada según las respectivas escuelas jurídicas musulmanas.³⁷⁷ Estas interpretaciones de los mandamientos y prohibiciones de los libros legales musulmanes se expresan en términos éticos, y tradicionalmente se han utilizados cinco categorías para evaluar todos los actos:

- 1.- Actos obligatorios, como el deber de la oración ritual, pagar el *zakat* y la práctica del ayuno.
- 2.- Actos recomendados, que no se consideran obligatorios, como los actos de caridad, amabilidad, oración, etc.
- 3.- Actos permitidos, con respecto a los cuales la ley adopta una posición neutral, es decir, sin expectativa de recompensa o castigo por tales actos.
- 4.- Actos que se desaconsejan y consideran reprobables, pero no se prohíben de forma estricta; los juristas musulmanes discrepan con respecto a las acciones a incluir en esta categoría.
- 5.- Actos categóricamente prohibidos, como el asesinato, el adulterio, la blasfemia, el robo, la intoxicación, etc.³⁷⁸

Estas categorías fueron posteriormente incorporadas por los juristas a un doble marco de obligaciones: hacia Dios y hacia la sociedad. En cada caso, la transgresión se concebía tanto en términos legales como teológicos, constituyendo tanto un delito como un pecado. Estos actos eran punibles según la ley, y los juristas intentaron especificar y elaborar los tipos de delito y su correspondiente sanción, teniendo en cuenta, en determinados casos, el arrepentimiento activo para mitigar dichas sanciones. En la actualidad, en varios países musulmanes se han reformulado los procedimientos jurídicos tradicionales, pero existe una considerable discrepancia en el mundo musulmán sobre la necesidad y aplicabilidad de algunos de estos procedimientos. Donde se aplican, las distintas sanciones (o castigos) se imponen mediante tribunales *Shari'a* y a través de jefes musulmanes designados. Los juristas o expertos legales también actúan de intérpretes de la

³⁷⁷ Azin Nanji, “La ética islámica”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág. 173.

³⁷⁸ *Ibíd.*

shari'a y son libres de formular opiniones legales informadas por cuenta propia o solicitadas por individuos concretos que desean asegurarse de la intencionalidad moral de determinados actos, pero en la mayoría de las escuelas legales musulmanas estas opiniones no tienen por qué ser vinculantes. Las cuatro principales escuelas musulmanas se consideran mutuamente reflejo de posiciones normativas sobre cuestiones de interpretación legal y ética. Para estos juristas musulmanes, tanto la ley como la ética versan en última instancia sobre obligaciones morales, consideradas el foco central del mensaje islámico.³⁷⁹

Una vez hecha esta introducción, voy a detenerme en algunos temas relacionados con la ética de la justicia y la responsabilidad social.

4.2.1- Sentido de la justicia en el islam

Ya he reflejado anteriormente que la ley musulmana ejerce gran importancia en los diferentes aspectos de la vida del creyente. Casi todo está regulado por ella y es de justicia seguir sus prescripciones. En lo referente al culto, el creyente tiene que proclamar ante todo la unicidad de Dios, alabarle, rezarle... Las observancias lo purifican, así como cualquier acción buena: "*Las buenas obras disipan las malas*" (Cor. 11,114). El Corán insiste en la oración frecuente: por la mañana, por la tarde y por la noche, y en ciertos efectos de la plegaria. Tienen gran importancia el ayuno del mes de ramadán (Cor. 2, 183-187), la peregrinación a La Meca (Cor. 2, 158.196-203; 22, 26-37) y el *zakat* o diezmo ritual, sobre el que profundizaré más adelante.

En referencia a la conducta que hay que seguir en sociedad, el Corán exige las mismas prescripciones que el Decálogo (Cor. 17, 22-35), sin presentar una lista sistemática y completa de mandamientos. Insiste en las obligaciones con los parientes, en especial para con la madre (Cor. 46, 15-18; 31, 14-15). Además, hay numerosos artículos sobre el matrimonio, se permite

³⁷⁹ *Ibíd.*

la poligamia hasta la cifra de cuatro esposas, se concretan las condiciones del repudio, se prohíbe la adopción... Se habla sobre las herencias y sobre los casos de préstamo e interés. El talión sanciona los golpes, las heridas y los asesinatos, con la posibilidad de perdón o compensación económica. Se prohíben las bebidas alcohólicas y comer animales impuros. Tampoco se permiten los juegos de azar... En fin, que dictamina sobre lo que es justo realizar y lo que no en muchos aspectos de la vida del musulmán.

Entre las Escrituras y el derecho religioso se dan toda una serie de normas precisas de actuación para la vida cotidiana del creyente. Incluso las sanciones correspondientes para los delitos cometidos. Solamente las normas de la *shari'a* referentes a las acciones prohibidas u obligatorias entrarían en el campo de la "ley"; por el contrario, los comportamientos recomendados, indiferentes o censurables pertenecerían más bien al campo de la moral o de la ética. Pero en el islam son los mismos doctores de la ley los que se ocupan de ambos campos. Esto hace que en el islam la ética sea absorbida por el derecho.

El musulmán tiene limitada su libertad de conciencia para juzgar en cada situación lo que está bien o está mal, pues no juzga a partir de principios, sino que cuenta ya con una recomendación, o precepto, que se expresa en las fuentes o en la jurisprudencia religiosa. Ante la incertidumbre, el musulmán se dirige al doctor de la ley para pedirle consejo, y el doctor responde siempre, o al menos así debería, con la ley en la mano, y formalmente siempre realiza un "parecer jurídico", no sólo un simple consejo, una exhortación moral o una sencilla recomendación.

La pregunta fundamental de un musulmán suele ser no tanto si un determinado comportamiento perjudica el derecho de otro o es injusto en sí mismo, sino si es lesivo de los derechos de Alá. El conocimiento progresivo del derecho musulmán no tiene por objetivo la salvaguardia de los derechos del creyente, sino principalmente de los derechos inalienables de Dios.

A la hora de juzgar la religión islámica, se hace necesario separar lo que es propiamente la religión de lo que es el derecho islámico. Cualquier religión contiene obligaciones y prohibiciones (también se pueden llamar “orientaciones”) que suponen una sumisión voluntaria y una voluntad renovada todos los días que no debe venir viciada por imposiciones del Estado o de la sociedad. El Derecho, por el contrario, es una imposición. Organiza las relaciones sociales y delimita para cada persona su zona de libertad de tal manera que no invada derechos ajenos. El campo de la libertad debe ser lo más amplio posible, con el único límite de respetar la libertad del otro.

Los ulemas, los tradicionalistas y los integristas oponen a esta argumentación su clásica respuesta: a partir del momento que somos musulmanes, debemos obedecer la ley de Dios y aplicar el derecho musulmán. A esto, es fácil replicar que se debe aplicar la orden de Dios que declara en el Corán: *“No cabe coacción en religión”* (Cor. 2,256) y que se dirige a su Profeta en estos términos: *“Di: ¡Hombres!. Os ha venido de vuestro Señor la Verdad. Quien sigue la vía recta, la sigue, en realidad, en provecho propio. Y quien se extravía, se extravía, en realidad, en detrimento propio. Yo no soy vuestro protector”* (Cor. 10,108). El Corán, que contiene este tipo de afirmaciones, no puede ser confundido con un código que, por definición, impone y no hace más que imponer. Por supuesto, el Corán contiene recomendaciones, pero están vinculadas a las circunstancias. Así lo entendieron los primeros califas, en el sentido de que al estar vinculadas con ellas, deben cambiar cuando éstas lo hagan. Omar, reputado como el más justo e irreprochable de los cuatro “califas sabios”, dio ejemplo utilizando gran libertad respecto a las recomendaciones coránicas, de tal forma que, cuando lo creyó necesario, sustituyó algunas por otras que él veía más adecuadas. Él nunca consideró el Corán un código, pues consideraba que los versículos llamados jurídicos eran recomendaciones para esa época concreta y, por tanto, debían cambiar cuando las circunstancias lo requirieran.³⁸⁰ Teniendo en cuenta esto, es recomendable que se pueda separar en el islam, como ya se da en algunos territorios, el derecho de la religión. Las normas éticas básicas deben ser salvaguardadas por el Estado,

³⁸⁰ Mohamed Charfi, *Islam y libertad* (Granada, Ed. Almed, 2001), págs. 176-178.

imponiendo éste las sanciones pertinentes a las infracciones cometidas. Asimismo, la fe y la moral religiosas serían una cuestión de libertad, comprometiéndose cada creyente según lo crea necesario. De esta forma, la religión se viviría con más autenticidad al estar liberada de aquellas normas y costumbres que pudieran haber quedado anacrónicas en las circunstancias actuales.

Mohamed Charfi, profesor emérito de la Facultad de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales de Túnez, antiguo presidente de la Liga tunecina de Derechos del Hombre y ex Ministro de Educación y Ciencia de Túnez durante los años 1989 a 1994, afirma:

La fe exige primero libertad. Luego, uno libremente se adhiere a la fe. Este camino no es incompatible con los textos coránicos. Sin embargo, este giro no es posible debido a la ausencia de estructuras que representen oficialmente a la religión musulmana, a semejanza de la Iglesia o de los concilios. La cuestión se deja a la apreciación de los creyentes. La conciliación del islam con la libertad y con los derechos humanos es afirmada claramente por los pensadores modernos e ilustrados. No obstante, este razonamiento no es mayoritario porque los pueblos musulmanes están todavía en vías de desarrollo. En el fondo, la existencia, el número y la violencia de nuestros integristas es a la vez la consecuencia y la principal manifestación del subdesarrollo, que es intelectual antes de ser material.³⁸¹

En general, las sociedades musulmanas se basan en algunos valores a los que vitalmente los creyentes se sienten apegados. En primer lugar, el sitio de Dios en la sociedad: El hombre ha sido creado para adorar y servir a Dios (Cf. Cor. 51,56). Su primera obligación es reconocer el señorío de Dios sobre todo el universo y, por tanto, también sobre sí mismo (Cf. Cor. 7,172). Al mismo tiempo, la fe musulmana hace entrar al creyente en el pueblo de Dios, con la misión de dar testimonio de su fe a la humanidad entera.

En las sociedades islámicas, las relaciones de los creyentes entre sí están reguladas por el reconocimiento de una ley general que corresponde, a

³⁸¹ O.C., págs. 212 y 213.

grandes rasgos, a la parte moral del Decálogo (del 4º al 10º mandamiento), con el carácter sagrado de la vida humana (no matar), con el reconocimiento del derecho de propiedad privada (no robar, no tomar la mujer de otro), con el deber de decir la verdad en algunos casos concretos, cuando es indispensable para la marcha de la comunidad (prohibición de falso testimonio), con el aprecio debido a la familia, base de la sociedad (respeto a los padres, teniendo en cuenta sus derechos y deberes, el amor y el afecto entre maridos y esposas...), etc. Los mandamientos aparecen a través de los textos coránicos, sin que haya una lista oficial exhaustiva comparable con la de los diez mandamientos. Un ejemplo de ello sería el largo pasaje de la sura del Viaje nocturno relatado en Cor. 17, 23-39.³⁸²

Existen además algunas leyes que dictaminan las obligaciones relativas a cada creyente en particular y las que obligan a título colectivo. Por ejemplo, todo creyente tiene que hacer normalmente, a partir de la pubertad, las cinco oraciones rituales del día (*fard'ayni*). Al contrario, la guerra santa es una obligación colectiva (*fard al-Kifaya*), que incumbe a la comunidad en cuanto tal. Las obligaciones de base de la ley propiamente musulmana son conocidas con el nombre de *los cinco pilares del islam*. Obligan a título individual a todos los musulmanes que, después de la pubertad, se encuentren en las condiciones requeridas para estar sometidos a la ley. Éstos son los siguientes: el testimonio de que no hay divinidad fuera de Dios y de que Mahoma es el enviado de Dios, el cumplimiento de la oración ritual, el pago del impuesto social (o limosna legal), la peregrinación a La Meca y el ayuno del ramadán.³⁸³

4.2.2.- La mujer en el Islam

Es una evidencia que la mujer, en el islam, tiene un estatus desigual respecto al hombre según la mentalidad occidental. En este sentido, se suele responsabilizar a la ley islámica (*shari'a*), elaborada a partir de la tradición y de una determinada visión del Corán, de las situaciones de injusticia a las que se

³⁸² Jacques Jomier, *Para conocer el Islam*, págs. 52 y 72.

³⁸³ O.C., págs. 52 y 54.

ven sometidas las mujeres. Por otra parte, una reinterpretación del Corán, adaptada a las circunstancias actuales, está haciendo posible que en ciertas sociedades islámicas se dé un trato más justo a las mujeres, aunque todavía no igualitario con respecto a los hombres. Una exposición sobre el estatus de la mujer según se interpreta desde el derecho islámico, por un lado, y según se reinterpreta desde una visión del Corán actualizada al presente, por otro, permitirá descubrir las diferencias de trato hacia las mujeres entre ambas visiones.

a) El antifeminismo tradicional contenido en la ley islámica

Hoy día, en las sociedades occidentales, es muy criticado el papel que la mujer tiene en el islam. Nos llegan noticias en los medios de comunicación de tal desigualdad entre los sexos, que no podemos dejar de ver la religión del islam como una religión machista. Algunos ejemplos son los siguientes.³⁸⁴

- En muchos países musulmanes están obligadas las mujeres a cubrirse todo el cuerpo ante hombres no pertenecientes a su familia inmediata.
- La circuncisión femenina se practica en Arabia y en el África musulmana.
- El régimen de poligamia es lícito, aunque sólo se lo puedan permitir los ricos. El Corán dice: *“Casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, casaos con una sola, o con vuestras esclavas”* (Corán 4, 3). También habla de lo relativo al matrimonio y repudio (Corán 2, 221-242). No obstante, en algunos países islámicos se ha abolido la poligamia y, en otros, se permite el divorcio en caso de que la primera esposa objete a una segunda en régimen de poligamia.

³⁸⁴ Los ejemplos expuestos están sacados del libro de Carlos Díaz, *Manual de Historia de las Religiones* (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1998), págs. 539 y 561.

- Todas las versiones de la *shari'a* prohíben a la mujer musulmana contraer matrimonio con un hombre no-musulmán; en cambio, un hombre musulmán puede casarse con cualquier mujer virgen que siga una fe basada en escrituras reconocidas en el Corán, tales como el cristianismo y el judaísmo.
- Aunque el Corán impone restricciones a las mujeres musulmanas, también les garantiza el derecho a poseer y heredar bienes, a participar plenamente en los asuntos políticos, y a solicitar la ruptura matrimonial, o sea, una identidad jurídica completa y separada. Sin embargo, en lo relativo a la herencia, le corresponde la mitad de lo estipulado para el varón (Corán 4, 127-135).
- Ciertamente, la mujer tiene derechos y no puede ser utilizada sin más como objeto de compraventa; pero cierta visión social la ha presentado como posesión o tesoro que los varones controlan; por eso ellas deben estar recluidas, como algo que sólo los maridos pueden contemplar y disfrutar.
- La mujer del Corán acaba siendo paraíso para los varones. Ellas son, en el fondo, descanso del guerrero macho, cielo de los arriesgados conquistadores del Islam. Así parecen lo más grande, pero son a la vez lo pequeño, un cuerpo sin alma, máscara sin pensamiento o voluntad. Allí donde el cuerpo femenino es más perfecto, la mujer concreta acaba siendo menos importante.

A estos ejemplos discriminatorios hacia la mujer que se dan en el islam, se pueden añadir otros como el maltrato a la mujer, la lapidación en caso de adulterio, las prohibiciones de entrada en las mezquitas, la carencia de liderazgo espiritual, la imposibilidad de dirigir ritos religiosos, el tema del velo, etc.

Es cierto que también hay versos del Corán que muestran con claridad que los hombres y las mujeres disponen de los mismos derechos y responsabilidades para con la religión. Los partidarios de esta igualdad fundamental entre ambos sexos afirman que todos, hombres y mujeres, son iguales ante Dios y su destino eterno, con los mismos deberes; para ello suelen acudir a aquellos versículos del Corán que ponen en el mismo nivel a los musulmanes y musulmanas que practican igualmente su religión (cf., por ejemplo, Cor. 33,35; 9, 71-72 y 3,195). Asimismo, otros versos hablan también de la igualdad biológica entre los géneros (Corán 30, 21) y el apoyo mutuo (Corán 9, 71).

De todas formas, en otros pasajes del Corán, el hombre aparece representado como claramente superior a la mujer:

Los hombres son los protectores y los mantenedores de las mujeres porque Alá ha dotado más a los primeros que a las segundas, y porque ellos las mantienen con sus medios. Por lo tanto, las mujeres virtuosas son obedientes con devoción, y guardan en la ausencia de sus maridos lo que Dios haya querido que guarden. En cuanto a aquellas mujeres de las que temes deslealtad y mala conducta, castígalas y expúlsalas a otra cama y golpéalas. Después, si te obedecen, no vayas contra ellas. ¡Recuerda!, Dios es supremo y grande. (Corán 4, 34).

Esto ha significado que, en la práctica, se dé una desigualdad real entre hombres y mujeres. “En el seno de la familia le corresponde al hombre una función de mando, ya que es el jefe de la misma”.³⁸⁵ También, tradicionalmente, la sociedad musulmana ha sido una sociedad de varones, donde estaba previsto que el cabeza de familia, esto es, el varón, tenía que proporcionar los fondos necesarios a la vida de los suyos.³⁸⁶

En algunos países musulmanes tradicionales, y hasta aproximadamente la primera mitad del siglo XX en otros muchos, una mujer núbil no debía mostrar su rostro más que a su padre, a su marido o a sus parientes más

³⁸⁵ Jacques Jomier, *Para conocer el Islam*, pág. 72.

³⁸⁶ *Ibíd.*

cercanos con los que le está prohibido casarse. En público, llevaba un velo que le ocultaba la cara. Esta posición estricta se apoyaba en un versículo del Corán y en un *hadit*. El Corán dice: “¡Oh, profeta!. Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el velo. Ese será el medio más sencillo para que sean reconocidas y no sean ofendidas” (Cor. 33,59). El *hadit*, por su parte, afirma que toda mujer es una desnudez que hay que ocultar, excepto los ojos. Estas dos formulaciones, básicamente, han sido las que han fundamentado legalmente la práctica de ocultar el rostro por completo. Sin embargo, a comienzos del siglo XX, la cuestión del velo se convirtió en el símbolo de una evolución o de la fijeza del estatuto de la mujer. Por cuestiones de educación (mixta en los estudiantes de las universidades), de trabajo de la mujer y hasta por razones puramente sociales, algunos escritores se pronunciaron mucho sobre la supresión del velo. En Egipto y en el Oriente Próximo, el velo ha desaparecido prácticamente. Todavía se ve en algunos ambientes del África del norte, en la India y en Pakistán. No existe en el África subsahariana. En Arabia Saudita, por ejemplo, y en aquellos países o lugares dominados por movimientos fundamentalistas, hay obligación estricta de llevarlo.³⁸⁷

Es conocido el carácter discriminatorio de la *shari’a* respecto a las mujeres. En ella se establece una libertad sexual muy amplia, donde se reconoce la legitimidad del deseo y del placer en el sexo, pero reservada a los hombres y total y rigurosamente excluida para las mujeres. El hombre tiene el derecho de estar casado con cuatro mujeres al mismo tiempo, justificándose este derecho por la necesidad de evitar el pecado. Si un hombre casado encuentra una mujer soltera, viuda o divorciada que le guste, para que no esté tentado de tener relaciones ilegítimas, es mejor autorizarlo a casarse con ella. Además, aunque tenga derecho a un máximo de cuatro esposas, puede casarse un número ilimitado de veces, pues detenta la facultad de repudiación sin límite y sin control, facultad cuyo ejercicio tendrá muy pocas consecuencias sobre él. En cambio, la mujer deberá observar el plazo de viudez tres meses como mínimo para poder volver a casarse. Esta flagrante desigualdad se

³⁸⁷ O.C., pág. 73 y 74.

acentúa aún más, si cabe, en lo relacionado con la infidelidad, donde el hombre exige a la mujer fidelidad absoluta aunque esté casado con varias, mientras que la infidelidad de la esposa está castigada con la muerte por lapidación.³⁸⁸ Montserrat Abumalham dice al respecto: “Las relaciones extramatrimoniales están estrictamente prohibidas y forman parte de los (...) delitos graves, así como el adulterio, que implican la pérdida de la vida de quienes los cometen. Esta pena, en la práctica y en los lugares en que está vigente, sólo se aplica a la mujer y no al varón, quien pasa con pagar una multa”.³⁸⁹

La ley islámica también es discriminatoria contra la mujer en otros muchos casos. Aparte de los ya expuestos, cabría citar “el derecho del marido de pegar a su mujer; en caso de disolución del matrimonio, la atribución de la tutela de los hijos al padre (derecho a decidir sobre la educación, vigilancia, conjunto de tareas nobles) y de la custodia a la madre (alimentar, vestir, tareas materiales para los más pequeños); (...) prohibición de la mujeres de ejercer una función dirigente... (...) Sería demasiado largo dar una lista exhaustiva de esas injusticias”.³⁹⁰

b) Hacia una visión más justa de la mujer a partir del Corán

Desde hace varias décadas se están desarrollando en el islam importantes corrientes reformistas y feministas que denuncian el monopolio tradicional de los varones, especialmente de los “clérigos”, en el estudio e interpretación del Corán, que, según ellas, se hacen desde una visión patriarcal contraria a su espíritu originario y a su defensa de la igualdad entre hombres y mujeres. Estas corrientes reclaman el derecho de las mujeres a acceder directamente a dichos textos y a interpretarlos desde la perspectiva de género, que las lleva a considerar el Corán como un importante instrumento a favor de la liberación de la mujer.

³⁸⁸ Mohamed Charfi, *Islam y libertad*, págs. 78-81.

³⁸⁹ Montserrat Abumalham, *El islam, de religión de los árabes a religión universal* (Madrid, Ed. Trotta, 2007), pág. 137.

³⁹⁰ Mohamed Charfi, *Islam y libertad*, pág. 84.

Hay que reconocer que el islam constituyó un avance significativo en el reconocimiento de la dignidad de las mujeres. De hecho, sustituyó el sistema sociocultural sexista vigente en la Arabia preislámica por un sistema más humanitario capaz de integrar a las distintas minorías discriminadas: a las mujeres, a las niñas huérfanas, a los esclavos, etc. En la situación de desigualdad, e incluso de desprecio hacia su vida, en que se encontraban las mujeres en la sociedad árabe preislámica, el Corán supone un avance importante. Era tal la desgracia que suponía el nacimiento de una niña en aquella sociedad, que algunos padres llegaban incluso a matarla al nacer, como confirma el Corán, que condena radicalmente esa práctica: *“Cuando se le anuncia a uno de ellos una niña, se queda hosco y se angustia. Esquiva a la gente por vergüenza de lo que se le ha anunciado, preguntándose si lo conservará, para deshonra suya, o lo esconderá bajo tierra... ¡Qué mal juzgan!”* (Cor. 16, 58-59).

El Corán reconoce la igualdad de derechos y de deberes con respecto a la religión entre hombres y mujeres, como demuestra el siguiente texto: *“Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayunan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios”* (Cor. 33,35). La recompensa y la buena vida por las obras alcanzan a hombres y mujeres creyentes por igual: *“Al creyente, varón o hembra, que obre bien, le haremos, ciertamente, que viva una vida buena y le retribuiremos, sí, con arreglo a sus mejores obras”* (Cor. 16,97).

Existen también en el Corán textos patriarcales que defienden la superioridad del hombre respecto a la mujer. En ellos la virtud de las mujeres se vincula principalmente a la devoción, a la obediencia y a la sumisión hacia los maridos (cf., por ejemplo, Cor. 4,34, citado anteriormente). Los hombres, a la luz de textos como éste, tienen una función protectora sobre las mujeres y éstas dependen de ellos.

Según afirma Jamal J. Elias, “muchas feministas han afirmado que los versos que refuerzan el concepto de superioridad masculina se incluyeron en el Corán sólo porque la noción de la inferioridad de la mujer se encontraba profundamente arraigada en la sociedad árabe de ese tiempo. Las más apologistas y polémicas aseveran que el Corán concede a la mujer un estatus mucho más alto que el mostrado por la Biblia hebrea o el Nuevo Testamento o, para el mismo propósito, por cualquier texto sagrado hindú o budista”.³⁹¹ En cualquier caso, “la revelación provee de argumentos para el tratamiento en igualdad o desigualdad de los sexos. En este sentido, la interpretación más generalizada, y común a otras religiones, estriba en que el espacio natural de la mujer, por ser quien tiene la posibilidad de tener hijos, es el hogar y el cuidado y educación de la prole. Mientras que al varón corresponde el sostenimiento material de la familia y, por tanto, su espacio natural es el público y la mujer le está sometida, pues es él quien la mantiene”.³⁹²

En definitiva, la práctica de la marginación y sometimiento de las mujeres en el islam responde a una interpretación rigorista de la tradición y de la revelación que es contestada por muchos musulmanes en este momento.³⁹³ Argumento en contra de esta lectura es precisamente el ejemplo de la primera esposa de Mahoma, Jadiya, mujer de negocios e impulsora de la predicación de su esposo, o el de una de las últimas, `Aisha, modelo de mujer culta y transmisora de la tradición autorizada y con gran actividad política a la muerte de su esposo.³⁹⁴

En cuanto a la poligamia, practicada por Mahoma, a pesar de que al principio fue monógamo, para comprenderla “cabe aducir las siguientes consideraciones:

³⁹¹ Jamal J. Elias, *El Islam* (Madrid, Ed. Akal, 2002), pág. 113.

³⁹² Montserrat Abumalham, *El islam, de religión de los árabes a religión universal*, pág. 134.

³⁹³ Cf. Montserrat Abumalham, “**La mujer en el islam**”, en A. Marco Pérez, *Sobre la mujer. Mundo clásico, hecho religioso y mundo contemporáneo* (Murcia, Publicación del Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio, 1998), págs. 131-150.

³⁹⁴ Montserrat Abumalham, *El islam, de religión de los árabes a religión universal*, pág. 134.

- que en la cultura tribal árabe preislámica ya se daba la poligamia o, más exactamente, la poliginia (muchas mujeres) y, según algunos islamistas, incluso la poliandria (muchos hombres);
- que también los patriarcas israelitas Abrahán, Isaac y Jacob poseyeron más de una mujer;
- que el mismo Mahoma introdujo algunas reformas (sobre todo en el derecho hereditario);
- que semejante ética y legislación no debe medirse conforme a nuestros criterios morales actuales, sino conforme a los de aquel tiempo”.³⁹⁵

Está claro que la poligamia podría estar justificada en la época de Mahoma (s. VII d.C.) por el contexto en que se vivía. Pero, ¿y ahora, en la época actual?. En el presente, como en épocas anteriores, los que son favorables a la poligamia la justifican alegando, entre otras, “las razones siguientes:

- La práctica de Mahoma y de sus primeros compañeros;
- El hecho de que las necesidades fisiológicas del hombre en materia sexual son más imperiosas que las de la mujer y duran hasta una edad avanzada;
- Cuando una catástrofe, como una guerra, disminuye el número de varones respecto al de mujeres, sólo la poligamia permite a todas las mujeres casarse legalmente;
- La poligamia franca y abierta vale más que todas las hipocresías de los monógamos que practican el adulterio en secreto o tienen queridas”.³⁹⁶

Teniendo en cuenta algunas aleyas del Corán que mencionan la poligamia, se puede hacer, y de hecho se hace, una reinterpretación que la

³⁹⁵ Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones* (Madrid, Ed. Libros Europa, 1987), pág. 113.

³⁹⁶ Jacques Jomier, *Para conocer el Islam*, págs. 77 y 78.

invalidaría debido a las contradicciones encontradas. En la aleya 3 de la sura 4 se menciona muy claramente la legalidad religiosa de la poligamia, pero, al mismo tiempo, se desaconseja si no se trata a las mujeres con justicia: *“Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así, evitaréis mejor el obrar mal”*. Otra aleya de la misma sura trata del mismo tema: *“No podréis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso. Si ponéis paz y teméis a Dios..., Dios es indulgente, misericordioso”* (Cor. 4, 129). Mohamed Charfi dice sobre ello que, “si relacionamos estos dos versículos, podemos deducir que el Corán ha concedido a los hombres una permisividad, la de casarse con cuatro mujeres, que combinó con una condición, la de tratarlas equitativamente; luego afirmó que los hombres son incapaces de satisfacer esta condición. En otras palabras, la permisividad no es más que aparente. En el fondo, es una prohibición. El razonamiento es coherente y la deducción lógica. Para evitar chocar frontalmente con las costumbres milenarias, el Corán da la impresión de no prohibir la poligamia, pero añade una condición que la hace prácticamente imposible”.³⁹⁷ Así pues, aunque el Corán permite la poligamia, pone dos condiciones difíciles de cumplir a la vez: la primera es que el número de esposas no pase de cuatro, y, la segunda, que el marido trate a las diferentes esposas con equidad, sin favorecer a una a costa de las otras.

Según el Corán, el hombre y la mujer son esencialmente iguales ante Dios, ya que ambos han sido creados por Él (Cor. 7,189; 42,11). La posición privilegiada del varón en una familia dominada patriarcalmente no debería “perder de vista que el Corán exige una mayor consideración y sensibilidad mutua. Además, se le da importancia a la relativa autonomía del individuo dentro de la unión familiar. En especial, a las mujeres se les garantizan algunos derechos de los que carecían en la época preislámica:

³⁹⁷ Mohamed Charfi, *Islam y libertad*, págs. 159 y 160.

- La mujer puede poseer propiedades a su nombre, sin obligación de colaborar al mantenimiento de la familia con las rentas por ellas producidas;
- La mujer tiene derecho a heredar hasta un cuarto de las propiedades de su esposo;
- Ante la amenaza de un divorcio súbito o arbitrario, se exige aplazamiento, reconciliación y mediación por parte de la familia.
- En caso de divorcio, la mujer conserva su dote.

Esto ayuda a comprender mejor por qué, en la actualidad, muchos musulmanes de espíritu reformista abogan por una vuelta al Corán. Pues algunas de las restricciones legales que hoy afectan de manera habitual a las mujeres no derivan, en realidad, del Corán, sino que son estipulaciones jurídicas introducidas ulteriormente por varones”.³⁹⁸ En la actualidad, la mayoría de las mujeres musulmanas indirectamente están contribuyendo a que se mantenga esta desigualdad con respecto a los hombres, pues aunque muchas feministas musulmanas atacan la estructura patriarcal de la mayoría de las sociedades islámicas, en general las mujeres suelen aceptar más que rechazar su tradición religiosa. Un ejemplo de ello es que, en la época actual, se está dando una tendencia, entre mujeres jóvenes, desafiante con respecto a las ideas occidentales, consistente en “llevar el velo de forma voluntaria como símbolo de su propio poder. Estas mujeres islamistas se ven a sí mismas como las garantes del ideal de auténtica mujer islámica, y piensan que aquellas mujeres que abrazan estándares occidentales en la vestimenta y aspecto están esclavizadas por un sistema de valores que emplea a las mujeres de adorno y juguete”.³⁹⁹

En nuestra época, ninguna prenda de vestir simboliza el estilo de vida marcado por el islam con tanta nitidez como el velo o el pañuelo de cabeza. El Corán exige en tres pasajes (Cor. 13,53; 33,59 y 24,31) que las mujeres estén adecuada y castamente celadas. En el Corán, la palabra árabe que hoy se

³⁹⁸ Hans Küng, *El islam - historia, presente, futuro* (Madrid, Ed. Trotta, 2006), págs. 184 y 185.

³⁹⁹ O.C., pág. 115.

suele utilizar a este respecto, *hiyab* (cubrir, tapar), no significa todavía, como sí que lo hace en el árabe actual, “pañuelo de cabeza y de hombros”. Aunque esta palabra aparece siete veces en el Corán, sólo lo hace con el significado de “protección, cortina, separación, pared divisoria”. Únicamente en la sura 33,53 es utilizada en referencia a la mujer musulmana: *“Cuando pidáis un objeto a sus mujeres (las del Profeta), pedídselo desde detrás de una cortina. Esto es más puro para vuestros corazones y para sus corazones”*. El trasfondo de este versículo es la protección de la esfera privada de las mujeres de Mahoma. En su casa, una cortina separaba el recibidor, siempre lleno de visitantes, de los aposentos privados. Así pues, *hiyab* -que originariamente expresaba una regla para el trato con las mujeres del Profeta en el hogar de éste-, experimentó más tarde un cambio semántico y pasó a designar también el tocado femenino, convirtiéndose así en una norma para todas las mujeres.⁴⁰⁰

Otra palabra clave, *yilbab*, aparece en la sura 33,59: *“¡Profeta!. Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres creyentes, que se ciñan los velos. Es el modo más sencillo de que sean reconocidas (como mujeres honestas) y no sean molestadas”*. El trasfondo de este versículo es que las mujeres de la familia del Profeta y otras mujeres musulmanas debían cubrirse la cabeza para que se las pudiera distinguir de las esclavas y fueran tratadas con respeto, pues, en la época de Mahoma, el ir cubierto era considerado un signo de distinción: en la calle, la mujer libre y honesta se cubría; la esclava, por el contrario, no. Por último, en relación con el tocado femenino se emplea también el término *jimar*, por ejemplo en la sura 24,31. La aleya se sitúa en el contexto más amplio de las reglas de comportamiento para los encuentros de mujeres y varones creyentes: *“Di a las creyentes que cubran su seno (el escote del vestido) con el velo (jimar)”*. Este tipo de cubrimiento, que incluye la nuca y el escote, ayudaba a distinguir a las mujeres musulmanas de las mujeres de otras tribus, que sólo anudaban su pañuelo de cabeza en la nuca y lo dejaban caer por detrás. Pero la palabra *jimar* puede designar también un pañuelo de cabeza masculino.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Hans Küng, *El islam - historia, presente, futuro*, págs. 688 y 689.

⁴⁰¹ *Ibíd.*

Así las cosas, se puede afirmar que el Corán no establece ninguna obligación religiosa general relativa a la vestimenta femenina, sino sólo pautas de decencia social, en las que, por contraste con las mujeres beduinas y las esclavas, se recomienda como más decente el ideal indumentario urbano. No obstante, tomando como base ciertos *hadices*, los mencionados pasajes coránicos serán interpretados posteriormente de forma más restrictiva y estricta. Ahora, en el presente, muchas escuelas jurídicas, tanto *sunníes* como *chiíes*, ven en los versículos coránicos citados una prescripción religiosa que obliga a las mujeres a llevar el pañuelo en la cabeza. Pero muchos musulmanes y musulmanas modernos entienden las aleyas y los *hadices* como instrucciones condicionadas por la cultura y la época y que, por tanto, no implican un deber general de usar tal prenda. Tal manera de vestir, sobre todo la de las mujeres, que hoy muchos consideran mera indumentaria o accesorio de moda sin significado religioso alguno, se ha convertido más bien en símbolo de una convicción religioso-política con el que quien así se viste manifiesta también exteriormente su opción consciente por el islam y en contra del Estado secularista.⁴⁰²

Para terminar este apartado, se hace necesario concluir afirmando que la discriminación de la mujer con respecto al hombre en las sociedades islámicas tiene más que ver con las leyes islámicas posteriores a la época de Mahoma, y con una interpretación patriarcal del Corán, que con el mensaje contenido en él. Hoy en día, no sólo las mujeres feministas musulmanas defienden una lectura metafórica y contextual del Corán, distinguiendo entre el mensaje literal del texto y su contenido ético. También se unen a ellas musulmanes modernistas, conservadores y tradicionalistas. De este modo, es de justicia aclarar que, contrariamente a lo que parece, en la actualidad son muchos los musulmanes que creen que el Corán no es la palabra literal de Dios y, por tanto, no se puede aplicar a cualquier contexto.

⁴⁰² O.C., págs. 689 y 690.

4.2.3.- La práctica de la justicia en el islam

En el Corán y en la Tradición se encuentran numerosas referencias a normas que, más que legales o morales, deberían definirse como “de urbanidad”. Tienen que ver con bellas indicaciones en el comportamiento con los huéspedes, en el cuidado de las personas, en las relaciones con el otro sexo, en las formas de vestir adecuadamente en las distintas circunstancias, en el saludo o el trato con los otros, en la preparación de un viaje, en la visita a los enfermos y moribundos, etc.

A este respecto, se puede descubrir en el Corán que la conducta y aspiraciones humanas tienen relevancia como actos de fe en los más amplios contextos humano, social y cultural. Desde este punto de vista es como se puede comprender mejor la idea de que el islam representa una forma de vida total.

Una prueba de esta concepción es el énfasis del Corán en la ética de corregir las injusticias en la vida económica y social. Por ejemplo, se sugiere a los individuos que gasten la riqueza y los bienes en la familia y los parientes, los huérfanos, los pobres, las personas sin hogar, los necesitados, etc. “Estos actos definen la responsabilidad del musulmán por formarse una conciencia social y compartir los recursos individuales y comunitarios con las personas menos favorecidas”.⁴⁰³ Este tipo de conducta viene institucionalizada en el Corán a través de la obligación del *zakat*, cuyo significado es “dar”, “virtud”, “purificación”... “Con el tiempo, esta conducta se convirtió en una acción obligatoria, incorporada al marco de pilares rituales de la fe, que incluye la oración, el ayuno y el peregrinaje. El Corán pretendió también abolir la práctica de la usura en la comunidad mercantil de la Meca y Medina, estigmatizando estas prácticas como reflejo de la falta de una ética del trabajo y una explotación indebida de las personas necesitadas”.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Azin Nanji, “La ética islámica”, en Peter Singer, *Compendio de ética* (Madrid, Ed. Alianza, 1995), pág. 168.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*

Mahoma, durante su vida, dedicó especial atención al alivio de las miserias y a la enmienda de las injusticias. Sus primeros seguidores, aunque estaban unidos por lazos de sangre con el estrecho círculo de los dirigentes de La Meca, eran, si no desgraciados, al menos en parte; principalmente eran jóvenes, extranjeros o pobres.

El punto de partida del pensamiento y la acción de Mahoma fue esencialmente religioso, al igual que lo había sido el de la mayoría de los grandes profetas y fundadores de las religiones. Él nunca fue un reformador social, pero, sin embargo, a partir de sus ideas y experiencia religiosas, se preocupó por la mejora de la sociedad y por la superación de ciertas injusticias. Por eso, aún sin haber un contenido social intencionado en su predicación, las implicaciones sociales implícitas en ella pudieron seducir a los que en el orden social de entonces no se sentían completamente satisfechos, lo que ciertamente contribuiría a una transformación social. “Para él, la práctica del Bien no se distingue de la de la Religión, y la obra que hay que realizar en este mundo no es ante todo de orden social. Pero la concepción que desarrolla de las virtudes que hay que estimular y de los vicios que hay que reprobare se inspira principalmente en el deseo de asegurar mediante el perfeccionamiento moral la cohesión de la comunidad. Su ‘moral práctica’ es ante todo una moral de solidaridad”.⁴⁰⁵ Además, “el comportamiento que prescribe lo practica en primer lugar él mismo, y el estudio de su ‘ética’ es, por consiguiente, para el musulmán, (...) estudio de su ejemplo. (...) Las virtudes principales son ante todo virtudes de solidaridad, de justicia, de bondad, que la intención dirige hacia Dios”.⁴⁰⁶

La vocación de enviado altera de forma radical la vida de Mahoma. Lleno de miedo y dudas, anuncia primero su mensaje únicamente en el círculo de sus familiares y amigos. Sólo con el tiempo adquiere conciencia de que su encargo profético lo abarca todo. Sólo al cabo de tres años comienza Mahoma su actividad pública. Y es entonces cuando se entiende a sí mismo como “enviado de Dios”, llamado a la predicación pública (Cor. 74,2; 87,9). Comienza

⁴⁰⁵ Maurice Gaudet-Demombynes, *Mahoma* (Madrid, Ed. Akal, 1990), pág. 462.

⁴⁰⁶ O.C., pág. 463.

proclamando “a los mequíes el poder y la bondad de Dios y, a la vista del inminente Juicio, insta a las personas al agradecimiento, la generosidad y la solidaridad social”.⁴⁰⁷ En una época en la que la rica ciudad de La Meca controlaba el tránsito de caravanas desde Yemen hasta Gaza y Damasco, el anuncio que Mahoma hace de una forma de vida alternativa resulta sumamente indeseado, pues ésta consiste en el rescate del esclavo, en dar de comer en los días de escasez a un pariente huérfano o a un pobre desvalido, en estar entre quienes creen y se aconsejan la constancia y la piedad (cf. Cor. 90, 13-17; 92, 5-11 y 93, 9-11). Resulta especialmente incómoda su repetida amenaza del infierno: “*¡Ay de todo aquél que difame, que critique, que amase hacienda y la cuente una y otra vez, creyendo que su hacienda le hará inmortal!. ¡No!. ¡Será precipitado, ciertamente, en la hutama (infierno)!*” (Cor. 104, 1-4).

Al principio, muy pocos se fiaron de Mahoma. Tan sólo miembros de su familia y de su clan, así como algunos amigos (sobre todo varones jóvenes) y gentes de las capas más bajas (esclavos y extranjeros). Mahoma los acogió en su comunidad sin hacer distinciones. Entre ellos no se cuenta ningún revolucionario, pero sí personas consecuentemente piadosas que se hallan descontentas con el cariz que está tomando el clima social y moral de La Meca (entre ellos, Abū Bakr y `Ali, quienes luego serían califas). En cualquier caso, es entonces cuando se forma la primera comunidad musulmana, que no se funda en un determinado estatus social, sino en la fe común, la oración ritual, la piedad escatológica, así como en una ética de la justicia. De ninguna forma se convierte Mahoma de inmediato, como esperaba, en profeta de su pueblo, sino más bien en un peligroso y a la vez amenazado personaje marginal. Sus enemigos en La Meca son, sobre todo, los grandes comerciantes afectados por su advertencia y los miembros dirigentes de clanes poderosos como los majzum y los umaiya (del que más tarde surgiría la dinastía de los Omeyas). Así se explica que Mahoma, del apenas influyente clan de los hasimíes, sea descalificado al principio como “vidente”, poeta o mago, esto es, una persona con especiales capacidades sobrenaturales, como era habitual en la primera

⁴⁰⁷ Hans Küng, *El islam – historia, presente, futuro*, pág. 122.

religión árabe. En la Meca, la gente se ríe de ideas tan extravagantes como la resurrección y el Juicio final, y pide a Mahoma milagros como prueba de su mensaje, pues los poderosos ven en él una peligrosa amenaza para el *statu quo* y, por ello mismo, para su privilegiada situación económica, social y religiosa. La insistencia de Mahoma en una ética de la justicia con vistas al inminente Juicio y su llamamiento a la conversión y a la solidaridad social suponen una amenaza para la actitud egoísta y materialista de los ricos comerciantes y negociantes. La respuesta de Mahoma a la demanda de pruebas es el mensaje mismo, el Corán, el cual, por su contenido y por la belleza de su lenguaje, viene a ser un milagro en sí mismo, el signo por excelencia de la revelación de Dios y de la credibilidad del Profeta.⁴⁰⁸

La bondad moral y la generosidad material forman parte del carácter de Mahoma. Llama la atención su recomendación de abstenerse de las burlas, apodos e insultos tan gratos para los árabes, pero que eran motivo de tantas disputas, y la de olvidarse de las injurias (Cor. 49, 11 y 12). Se verá que Mahoma intenta atenuar los inconvenientes de la costumbre árabe del talión. Naturalmente, se debe una protección al huérfano y a la viuda de los guerreros muertos por el islam (Cor. 4, 2-11). Para Mahoma, los bienes de este mundo no son bienes por sí mismos y de las riquezas crecientes de la comunidad podrán nacer males y discordias. Pero tampoco es ningún mal gozar de ellos, a condición de usarlos bien. Mahoma protege severamente la propiedad contra el robo y conserva o modifica algunas reglas que son de administración de sus bienes por un padre de familia sin romanticismo. También se pone de parte de los más desfavorecidos, diciendo que hay que liberar al esclavo, alimentar al huérfano o al pobre (para ellos hay que reservar una parte de los bienes “por amor de Dios”), y acoger con benevolencia al desgraciado. De hecho, Mahoma combate en La Meca el egoísmo de los coraichitas, unido a su irreligión. Tal es su conducta ética, que un *hadit* dirá que se quiera para el hermano lo que se quiera para sí mismo (‘Umda 6,586).⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ O.C., págs. 123 y 124.

⁴⁰⁹ Maurice Gaudéfroy-Demombynes, *Mahoma*, pág. 464.

Mahoma se lamenta de que los hombres se aferren a sus posesiones y, en su ambición, siempre quieran tener más. También de que despojen a las viudas y huérfanos aun de lo mínimo que les queda. Él sabe lo que significa ser pobre, como atestigua una sura: *“¿No te encontró huérfano y te recogió?, ¿no te encontró extraviado y te dirigió?, ¿no te encontró pobre y te enriqueció?. En cuanto al huérfano, ¡no le oprimas!. Y en cuanto al mendigo, ¡no le rechaces!”* (Cor. 93, 6-10). “No quiere en absoluto cambiar las relaciones de propiedad; no predica contra la riqueza en sí, sino contra la opinión de los que creen no depender de nadie ni tener sobre sí un poder superior. (...) Y así reúne a su alrededor a los débiles, a muchos jóvenes e incluso a esclavos, pero también sabe que sin los poderosos la cosa no marcha; de ahí que entendiese la esclavitud como una institución connatural. Al lado y en medio de todas las injusticias terrestres siempre está Dios en juego; pero Dios no impartirá justicia sino en el más allá. La expectativa de un juicio final está ligada desde el principio a la fe en el Creador benévolo”.⁴¹⁰

Al igual que el judaísmo y el cristianismo tienen el decálogo como referencia religiosa y moral, el islam también presenta una serie de preceptos que orientan a los musulmanes en su vida cotidiana. Éstos son los siguientes:

No pongas junto con Dios a otro dios; si no, te encontrarás denigrado, abandonado. Tu Señor ha decretado que no debéis servir sino a Él y que debéis ser buenos con vuestros padres. Si uno de ellos o ambos envejecen en tu casa, no les digas: “¡Uf!”, y trates con antipatía, sino sé cariñoso con ellos. Por piedad, muéstrate deferente con ellos y di: “¡Señor, ten misericordia de ellos como ellos la tuvieron cuando me educaron siendo niño!”.

Vuestro Señor conoce bien vuestros pensamientos. Si sois justos..., Él es indulgente con los que se arrepienten sinceramente.

Da lo que es de derecho al pariente, así como al pobre y al viajero, pero sin prodigarte demasiado, que los pródigos son hermanos de los demonios, y el Demonio es desagradecido para con su Señor. Si, buscando una misericordia venida de tu Señor, que esperas, tienes que apartarte de aquellos, diles, al menos, una palabra amable.

⁴¹⁰ Josef van Ess, **“Perspectivas islámicas”**, en Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones* (Madrid, Ed. Libros Europa, 1987), pág. 26.

No hagas que tu mano sea encadenada a tu cuello (señal de avaricia), ni la extiendas demasiado (señal de prodigalidad); si no, te encontrarás censurado, falto de recursos. Tu Señor dispensa el sustento a quien Él quiere: a unos con largueza, a otros con mesura. Está bien informado de sus siervos, les ve bien.

¡No matéis a vuestros hijos por miedo de empobreceros!. Somos Nosotros Quienes les proveemos, y a vosotros también. Matarles es un gran pecado.

¡Evitad la fornicación: es una deshonestidad!. ¡Mal camino...!.

No matéis a nadie que Dios haya prohibido, sino con justo motivo. Si se mata a alguien sin razón, damos autoridad a su pariente próximo, pero que éste no se exceda en la venganza. Se le auxiliará.

No toquéis la hacienda del huérfano sino de manera conveniente hasta que alcance la madurez. ¡Cumplid todo compromiso, porque se pedirá cuenta de él!.

Cuando midáis, dad la medida justa y pesad con una balanza exacta. Es mejor y da muy buen resultado. No vayas tras algo de lo que no tienes ningún conocimiento. Del oído, de la vista, del intelecto, de todo eso se pedirá cuenta.

No vayas por la tierra con insolencia, que no eres capaz de hender la tierra, ni de alzarte a la altura de las montañas. Tu Señor detesta lo malo que en ello hay.

Esto forma parte de la sabiduría que tu Señor te ha inspirado. No pongas junto con Dios a otro dios; si no, serás precipitado a la gehena, censurado, desechado (Cor. 17, 22-39).

Algunos de estos preceptos son mencionados por el Corán al referirse a la piedad, lo que muestra la evidencia de que la fe religiosa del musulmán lleva implícita un código de conducta. La creencia en Dios conlleva unos deberes éticos con el prójimo. No se puede ser una persona religiosa, creyente en Alá, sin tener una responsabilidad social con los demás, especialmente con los que más lo necesitan: *“La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia el Oriente o hacia el Occidente, sino en creer en Dios y en el último Día, en los ángeles, en la Escritura y en los profetas, en dar de la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los parientes, huérfanos, necesitados, viajero, mendigos y esclavos, en hacer la azalá y dar el azaque, en cumplir con los compromisos contraídos, en ser pacientes en el infortunio, en la aflicción y en tiempo de peligro. ¡Esos son los hombres sinceros, éstos los temerosos de Dios!”* (Cor. 2,177).

En lo que a la familia se refiere, y como he explicado en el apartado anterior, el Corán mejora el estatus de la mujer asignándole nuevos derechos. Entre éstos figuran los derechos de propiedad y a la herencia, el derecho a contraer matrimonio y a iniciar el divorcio, si es preciso, y mantener la propia dote. La poligamia se reguló y limitó, permitiéndole a un varón tener como máximo cuatro esposas siempre que pudiera tratarlas con equidad. “Tradicionalmente los musulmanes han entendido esta práctica en su contexto del siglo VII, como una costumbre que permitía la flexibilidad necesaria para abordar la diversidad social y cultural que surgió con la expansión del islam. Sin embargo, algunos musulmanes modernos afirman que el nervio de la reforma coránica fue en la dirección de la monogamia y un mayor protagonismo público de la mujer. También afirman que el desarrollo y manifestación de costumbres y prácticas de la separación y el velo de las mujeres fueron resultado de la tradición y costumbres locales, en ocasiones antitéticos con el espíritu de emancipación de la mujer propio en el Corán”.⁴¹¹ No conviene olvidar que con Mahoma también llega la abolición de prácticas preislámicas como el infanticidio de las recién nacidas. Esta ampliación de derechos de las mujeres con la llegada del islam, aunque no igualitaria con respecto al hombre, demuestra un paso importante en la integración de las mujeres en las sociedades islámicas. Aún, en nuestra época, sigue patente la desigualdad entre hombres y mujeres, pero ya se está luchando desde diferentes instancias por la equiparación total apelando a una reinterpretación del Corán a partir del contexto histórico actual. En algunos lugares se están dando ciertos pasos y, exceptuando el ámbito religioso, se están consiguiendo avances en la igualdad de los sexos. Basta como ejemplo la prohibición de la poligamia en países como Marruecos y Turquía, de población mayoritariamente musulmana.

Otras prácticas islámicas que tienen un fuerte rechazo por parte de las sociedades modernas son los castigos corporales y la pena de muerte. Sobre ellas, conviene tener en cuenta que, en la antigua Arabia, existía la figura del árbitro (*hakam*) para poder resolver las disputas que no eran reguladas por la

⁴¹¹ Azin nanji, “**La ética islámica**”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág.169.

aplicación automática de la costumbre. Mahoma fue esencialmente el *hakam* de la comunidad musulmana. Y era necesario que reforzara mediante sanciones las nuevas reglas de vida que él imponía: esas sanciones son los llamados *hudud*, precedentes de un derecho penal de Medina. Conviene resaltar que “el islam no desarrolló una doctrina moral del castigo. Existe el castigo religioso, que es asunto de Alá; la pena, que es la compensación según la concepción preislámica; la defensa del poder por la supresión del enemigo o el terror del ejemplo; y la pequeña justicia administrativa”.⁴¹² En la base de la tradición preislámica figuraba el tali3n, es decir, para caso de homicidio, la venganza de sangre; no obstante, el grupo social solidario de la víctima podía aceptar en su lugar una compensaci3n, *diyya*, en dinero, animales, etc. Mahoma no suprimi3 el tali3n, pero “intent3, aun tolerando el principio, limitar sus aplicaciones, no s3lo estimulando la aceptaci3n de la *diyya*, sino precisando que el homicidio justiciero no podr3a ser efectuado en otra persona que no fuera el homicida efectivo, ni sobre una persona de otra categor3a social (hombre por mujer, libre por esclavo, musulm3n por no musulman)”.⁴¹³ Una cita del Cor3n dice: “(Los musulmanes) *se defienden cuando son v3ctimas de opresi3n. Una mala acci3n ser3 retribuida con una pena igual, pero quien perdone y se reconcilie recibir3 su recompensa de Dios. 3l no ama a los imp3os*” (Cor. 42, 39-40). Se justifica la ley del tali3n, pero se recomienda el perd3n y la reconciliaci3n con el adversario. Aqu3 se puede observar una de las caracter3sticas de la 3tica cor3nica: su proceder sobre la “doble v3a” del tali3n y del perd3n. Por un lado hay un reconocimiento de la costumbre que imperaba en la 3poca en aquella sociedad, basada en la venganza y el tali3n; pero, por otro lado, la postura de Mahoma busca una relaci3n m3s humanitaria.

En lo que se refiere al robo, “el Cor3n ordena cortarle la mano al ladr3n. Hay toda una legislaci3n precisa sobre la mano que hay que cortar y sobre lo que hay que hacer en caso de reincidencia, sobre la cantidad robada que hace al ladr3n merecedor del castigo, etc. Esta ley se aplica actualmente en pocos pa3ses. (...) Lo cierto es que el temor saludable que inspira esta medida impide

⁴¹² Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, p3g. 467.

⁴¹³ *Ib3d.*

actuar a los ladrones: Arabia Saudita tiene fama de ser un país sin ladrones. Sin embargo, esta medida no afecta en nada a toda la categoría de los que roban por tráfico de influencias, por corrupción, por desviaciones hábiles, etc. En la sociedad beduina de antaño se adaptaban a la situación. En la actualidad, esto queda fuera de los problemas que plantea el establecimiento de una sociedad justa y honrada”.⁴¹⁴

Según Mohamed Charfi, el derecho penal musulmán, en sus disposiciones más rígidas, nada tiene que ver con la religión. Fue obra de los ulemas. En cuanto a las otras disposiciones, se aplican por circunstancias históricas que deberían estar superadas hoy. En realidad, el derecho penal islámico prevé dos categorías de infracciones: aquellas poco numerosas, en las que las penas están previstas (Los *hudud*) y las otras que dejan al libre albedrío del juez (el *taazir*). Los dos *hudud* más graves e inhumanos no tienen un verdadero fundamento religioso. Se trata, por una parte, de la pena de muerte para el apóstata, que no tiene base coránica alguna y tiene carácter puramente político e histórico, y, por otra, la pena de muerte por lapidación para los autores de adulterio, que los ulemas justifican afirmando que un versículo del Corán dice: “*El marido y la mujer, si cometen adulterio, lapidadlos hasta la muerte, es la venganza de Dios*”, cuando este versículo realmente no se encuentra en el Corán, sino que se argumenta que es como si estuviera porque, según ellos, fue transmitido por un compañero de Mahoma, interpretándose de esta forma que Dios lo sugirió al Profeta para que fuera conocido y aplicado sin ser leído. Si este versículo no fue incluido en una sura, la razón es que no solamente no había prueba escrita, sino que, además, un único compañero lo recogió, lo que fue considerado como una prueba muy débil de autenticidad. También los ulemas justifican este tipo de pena de muerte pretendiendo demostrar que en la *sunna* hay un episodio donde Mahoma ordenó la lapidación de un tal Maéz, que había cometido adulterio. Los historiadores islámicos cuentan que Maéz, habiéndose arrepentido de su acción, se acercó al Profeta para confesársela y pedirle que le aplicara el castigo que merecía, con el fin de purificarse. El Profeta no le contestó. Al día

⁴¹⁴ Jacques Jomier, *Para conocer el Islam* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1989), pág. 81.

siguiente, Maéz volvió con la misma solicitud. El Profeta no cambió de actitud. La tercera vez, el Profeta cedió y ordenó a sus compañeros lapidarlo, conforme a la costumbre local de la época. Luego, cuando supo que Maéz, tan pronto recibió la primera piedra, intentó huir, el Profeta reprochó duramente a los suyos que hubieran continuado con la lapidación a pesar de que tratara de huir, y consideró que el sincero arrepentimiento de Maéz era suficiente para obtener el perdón de Dios. Está claro que el Profeta cedió a una costumbre antigua, manifestando desde el principio reticencia y luego una clara reprobación. En conclusión, tanto el versículo citado anteriormente como este episodio de la lapidación de Maéz, son dos fundamentos tan frágiles que demuestran que los doctores de la Ley retomaron por su cuenta una costumbre antigua y la vincularon artificialmente al islam, como la mayoría de las reglas que han fijado. Por tanto, se deben excluir, por falta de base religiosa, los dos *hudud* más graves: la pena de muerte contra el apóstata y la pena de muerte por lapidación contra el autor de adulterio.⁴¹⁵

Las únicas infracciones sancionadas por *hudud* a las cuales se puede atribuir un fundamento religioso, ya que están mencionadas en el Corán, son cinco: el bandidaje, el robo, la difamación que atenta contra el honor de una mujer, el adulterio y el homicidio, los golpes y las heridas sancionados según la ley del talión. Estas cinco actuaciones consideradas como infracciones son efectivamente reprecensibles. Sin embargo, es lamentable que, cuando el Corán otorga la posibilidad de elegir entre dos o varias soluciones posibles, los ulemas escojan la más severa. La expresión *had* (plural, *hudud*) significa “límite”. En este contexto quiere decir el límite máximo. Así, los ulemas prefirieron imponer como pena fija lo que es en realidad el máximo de la pena. El término *hudud* utilizado en el Corán significa que el juez no puede superar esta pena, pero tiene plenas facultades para imponer una pena menos severa. Esto es tanto más verdadero en cuanto que, la mayoría de las veces que el Corán prevé una sanción de tipo penal, añade que se puede perdonar y que se debe tener en cuenta el arrepentimiento. Para las dos personas, autoras de adulterio, Cor. 4,16 dice: “*Si se arrepienten y enmiendan, dejadles en paz. Dios*

⁴¹⁵ Mohamed Charfi, *Islam y libertad* (Granada, Ed. Almed, 2001), págs. 104-107.

es *indulgente, misericordioso*”, y, para el robo, después del versículo 38 del capítulo 5 del Corán, que prevé que se corte la mano al ladrón, el versículo 39 añade: *“Si uno se arrepiente después de haber obrado impíamente y se enmienda, Dios se volverá a él. Dios es indulgente, misericordioso”*. En cuanto a la difamación, se encuentra la misma recomendación en el versículo 5 del capítulo 24: *“Se exceptúan aquellos que, después, se arrepientan y se enmienden. Dios es indulgente, misericordioso”*. En conclusión, parece innegable que el espíritu y la letra del Corán no prohíben absolutamente aplicar a los delincuentes autores de las infracciones mencionadas penas menos severas y más humanas que, por otra parte, pueden ser igualmente disuasivas. Los legisladores modernos, al sustituir los castigos corporales por penas de prisión, no contravienen el Corán, sino todo lo contrario, porque adoptan soluciones más adecuadas a su espíritu.⁴¹⁶

Los castigos corporales corresponden a penas “degradantes” que condena el artículo 5 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En la época actual, donde este tipo de torturas parecen desfasadas, el musulmán tiene el derecho a saber por qué el Corán, que por otra parte predica la misericordia y el amor al prójimo, ha previsto penas tan severas. La respuesta hay que buscarla en el contexto en que se escribió el Corán. A finales del siglo VI y a comienzos del VII d.C., Arabia, donde el Profeta Mahoma nació, vivió y recibió la Revelación, estaba habitada por tribus, mayoritariamente nómadas. La mayoría de la población no se había establecido en un territorio determinado y consecuentemente no existían estructuras estatales. Cada tribu tenía su poeta que cantaba sus hazañas y glorias, y su jefe que decidía sus desplazamientos, las alianzas con otras tribus y juzgaba los conflictos internos entre sus miembros. Las agresiones cometidas por un miembro de una tribu contra uno de otra tribu eran fuente de permanentes y sangrientos conflictos. Si los jefes de dos tribus afectadas llegaban rápidamente a un compromiso sobre una indemnización, la paz podía ser preservada y la coexistencia se mantenía sin demasiadas dificultades. En ausencia de acuerdo, el conflicto se iniciaba y podía durar mucho tiempo,

⁴¹⁶ O.C., págs. 107-110.

produciendo enfrentamientos, que generaban a su vez nuevas venganzas, creando un interminable círculo vicioso. Esto no podía suceder en una ciudad que estuviera bajo la autoridad de una administración local o estatal, pues se creaba un tribunal, una fuerza de seguridad, una prisión. La condena del criminal a una pena de prisión tiene por efecto satisfacer a la víctima, a sus familiares y a su tribu, y además preservar la dignidad y la integridad física del culpable, quien, después de haber expiado su pena, recobraba la libertad. Sin embargo, en ausencia de toda estructura administrativa o estatal, no hay ni prisiones ni guardias. En ese contexto, llegar a calmar a la víctima y aplacar su deseo de venganza sin matar al agresor era muy difícil. Por tanto, contentarse con cortar la mano al ladrón, lesionar al autor de una herida o administrar latigazos al autor de una infidelidad conyugal y a su cómplice, como prevé el Corán, era una solución que justificaba el contexto histórico. La aplicación de este tipo de justicia evitaba matar al autor del mal y que se desencadenara una guerra tribal que podía costar la vida a decenas de personas o más. Paradójicamente, los castigos corporales se convierten, en estas condiciones, en la menos mala de las soluciones.⁴¹⁷

Es bueno distinguir entre la filosofía general del islam, sus grandes orientaciones y sus principios fundamentales, que son válidos para todos los musulmanes y no deben modificarse ni en el espacio ni con el tiempo, y sus reglas concretas y sus métodos de aplicación, adoptados en tiempos del Profeta o inmediatamente después, atendiendo a unas circunstancias de vida concretas. Por tanto, estas reglas y estos métodos de aplicación tienen que cambiar a la vez que cambia el contexto social. Se debe distinguir el islam, inmutable y eterno, y la *sharī'a*, que debe adaptarse a las nuevas realidades sociales o, incluso, ser abandonada. Los castigos corporales han constituido una etapa en la evolución de la sociedad musulmana, pero en la actualidad esa etapa está ya superada y, por ello, tienen que ser eliminados por el bien del islam y por la interpretación adecuada del espíritu de la Revelación.

⁴¹⁷ *Ibíd.*

El derecho musulmán se basa en tres desigualdades fundamentales: la superioridad del hombre sobre la mujer, del musulmán sobre el no-musulmán y de la persona libre sobre el esclavo. En comparación con legislaciones anteriores o coetáneas, el derecho musulmán, en lo que se refiere a estos casos, constituyó un progreso en la historia de la humanidad, un paso considerable hacia la libertad y la igualdad. La *shari'a* es un conjunto de reglas que, analizadas según nuestros valores actuales, parecen injustas. Pero los ulemas que las establecieron eran prisioneros de sus circunstancias. No obstante, eran, en el fondo y en su mayoría, hombres de buen corazón. Se dieron cuenta de que algunas de las normas que habían elaborado eran demasiado duras e intentaron suavizarlas, sin socavar los fundamentos del derecho musulmán. En caso contrario, todo el edificio amenazaba con derrumbarse. Estas mejoras no se realizaron modificando las reglas, cuyo carácter religioso las convertía en intocables, sino mediante la multiplicación de excepciones para evitar su aplicación. Hay numerosos ejemplos al respecto, de los cuales voy a exponer dos de ellos:

- La pena de muerte por lapidación para los autores de adulterio e incluso los cien latigazos para los culpables de relaciones fuera del matrimonio son penas demasiado severas, inhumanas, bárbaras. Los ulemas eran conscientes y, por ello, establecieron unas condiciones y unas pruebas demasiado difíciles, casi imposibles, de reunir. Se necesitaba, según ellos, cuatro testigos oculares, pero, además, que estos testigos les hubiesen pillado con las manos en la masa. No hace falta decir que el sistema estaba concebido de tal forma que la infracción se mantenía, pero la pena era inaplicable.

- Sobre la pena de cortar la mano al ladrón, todos los medios son buenos para que el juez evite aplicar esta severa pena y la sustituya por otra más suave. Para ello, se inventó la noción de *chubha*, que significa la duda sobre lo bien fundado de la definición de la infracción o, más generalmente, del hecho. Por ejemplo, siendo el robo la sustracción fraudulenta de un bien que pertenece a un tercero, hay que asegurarse de que este bien no pertenezca a quien lo robó. Si el bien robado pertenece directa o indirectamente al dominio

público, entonces es propiedad del conjunto de la comunidad. Pertenece a cada uno, e incluso al acusado. Aunque lo sea en una ínfima proporción, es suficiente para constituir uno de los casos de *chubha*.⁴¹⁸

Hans Küng dice, en referencia a este tipo de penas, que “rara vez son impuestas en la actualidad. En los códigos jurídicos de la mayoría de los Estados islámicos, no se contemplan. Sin embargo, en Arabia Saudí, dada la vigencia de la *shari’a*, se conservan desde antiguo; y otros países, como Nigeria, Irán, Pakistán y Sudán, las han reimplantado. Y, a diferencia de la amputación de miembros, los latigazos siguen estando muy extendidos”.⁴¹⁹ Ahora bien, desde el desarrollo de la exégesis coránica, la mayoría de los musulmanes acepta que hay azoras que suavizan o incluso anulan a otras. También es sabido que muchos preceptos y muchas prohibiciones estaban vinculados con experiencias prácticas que hoy son del todo distintas. No en vano, los musulmanes dan la máxima importancia a la compatibilidad de su religión con la razón. Por eso, rara vez es aplicada la *shari’a* de manera enteramente consecuente; de ahí que en el islam realmente existente haya un abismo entre el ideal jurídico formal y la realidad jurídica material. Aquí se confirma que lo que promete un progreso real no es la abolición de la *shari’a*, sino una interpretación diferenciada y rectificadora de la misma, entendiendo “progreso” en el sentido de posibilitar la práctica del islam también bajo condiciones de vida muy distintas.⁴²⁰

Se hace necesaria una reinterpretación del Corán y, por tanto, del derecho musulmán en aras de prohibir los castigos corporales que, como se ha visto, han tenido su sentido en determinadas épocas, pero actualmente no. Hoy en día esta práctica atenta contra los derechos humanos y la critican hasta los propios musulmanes. Al tratarse de normas o costumbres supeditadas a contextos históricos, los exegetas y juristas deberían desvincularlas de la Revelación y de la esencia del islam, proporcionando así una visión y práctica de esta religión más fieles con el sentir mayoritario de todos los musulmanes.

⁴¹⁸ O.C., págs. 141-144.

⁴¹⁹ Hans Küng, *El islam – historia, presente, futuro* (Madrid, Ed. Trotta, 2006), pág. 635.

⁴²⁰ O.C., págs. 636 y 637.

4.2.4.- La atención y la solidaridad con los necesitados en el islam

La generosidad y la atención a las viudas y huérfanos, así como a los viajeros o los desposeídos, era considerada una antigua virtud del código de honor de los árabes preislámicos, como también lo era para los pueblos semitas de la zona. Son numerosos los testimonios literarios de la antigüedad, incluidos los textos bíblicos, donde los que no comparten sus bienes, defraudan o no acogen a los necesitados aparecen como la escoria de la sociedad y el objeto de la ira de los dioses.

En los primeros tiempos de la comunidad musulmana ya se daba, por tanto, una actitud de solidaridad y de bondad completamente espontánea. La tradición musulmana, desde el comienzo, “condena el egoísmo de los ricos mercaderes coraichitas de La Meca, y las primeras predicaciones de Mahoma manifiestan preocupación por el destino de los desheredados”.⁴²¹ Una fuerte solidaridad de vida material unió a los miembros de la pequeña comunidad musulmana de La Meca hasta el período de la Hégira, en la cual los que vivían con desahogo, como Abū Bakr, se preocupaban de los necesitados. Esta actitud de generosidad, presente en el Corán (Cor. 92, 5-11), se transformó muy pronto en una obligación religiosa, pero no se organizó definitivamente hasta la época de Medina. Es entonces cuando se instaura la limosna preceptiva, mediante la cual se consagra la virtud existente de ayudar a los necesitados sin dejarla al libre albedrío de cada uno y dotándola así de una carga moral y trascendente de la que antes carecía.

Esta organización se designa en árabe con dos palabras: *zakat* y *sadaqa*. Está última expresaba en árabe antiguo la limosna personal y gratuita, mientras que *zakat* tenía el significado de “pureza” en sentido religioso. “Como quiera que sea, esa organización ha tenido siempre, en la conciencia de Mahoma, su valor de purificación de las riquezas por el sacrificio voluntario de una parte de ellas. Tenía para él un valor religioso que la situaba al lado de la

⁴²¹ Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma*, (Madrid, Ed. Akal, 1990), pág. 443.

Plegaria”.⁴²² El Corán insiste en que *“quien da de sus bienes, se purifica”*, relacionando así en repetidas ocasiones el compartir las riquezas con la purificación (como ejemplos, se pueden ver las aleyas siguientes: Cor. 92,18; 87,14; 53,34 y 80,3).

Numerosos son los versículos del principio de la revelación medinesa que insisten en la obligación de la limosna legal. Uno de ellos resume los deberes del creyente: *“La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia Oriente o hacia el Occidente, sino... en dar de la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los parientes, huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos y esclavos, en hacer la azalá y dar el azaque... (Cor. 2,177). “En el pensamiento primitivo del Profeta, la sadaqa era un deber social: liberaba, por decirlo así, al rico de una hipoteca que los pobres tenían sobre su fortuna: ‘Y aquellos sobre cuyos bienes hay un derecho cierto a favor de aquel que pide y de aquel que no puede’. ‘Darán alimento, a su conveniencia, al pobre, al huérfano, al cautivo. Os alimentamos por la faz de Alá: no queremos de vosotros recompensa ni reconocimiento’. ‘Toma de sus bienes una sadaqa que los purifica y se los devuelve sin mancha, y ruega por ellos, pues tus plegarias son para ellos un apaciguamiento...’.* De ese modo los creyentes devuelven a Alá una parte de los dones que Él les dispensa. Bueno es también que en las asambleas alguien invite a los asistentes a dar limosna (Cor. 70,24; 32,16; 9,104; 76,8; 2,255; 4,114, etc.”.⁴²³

En el pensamiento de Mahoma, la limosna legal no suprime de ningún modo la limosna personal, voluntaria y discreta. Además, el reglamento de la limosna legal no priva al creyente del derecho de fijar por sí mismo la cuantía de su contribución y de repartirla. “Todo creyente está obligado a entregar para los pobres y menesterosos un cierto porcentaje del valor de todos sus bienes de fortuna, que oscila entre el 2,5 y el 10 por 100. Pero esta beneficencia o caridad nada tiene que ver con la conciencia; es simplemente ley. Naturalmente, cada cual es libre de hacer además de esto otras limosnas voluntarias, y así se ha hecho muy a menudo, incluso en forma de fundaciones

⁴²² *Ibíd.*

⁴²³ *O.C.*, pág. 444.

religiosas; pero por medio de la ley se conjura el peligro de que la conciencia de los ricos se dé por satisfecha con una suma inferior”.⁴²⁴

En la época del segundo período de la Revelación, cuando ya Mahoma se sentía sucesor de los antiguos profetas, el Corán añadió la limosna a la plegaria e hizo de ambas los dos pilares de la fe musulmana. Estas dos cosas ya las habían aconsejado los patriarcas, los profetas y el mismo Jesús (Cor. 19, 58-63; 21, 69-73; etc.).

Los que observan la Plegaria y dan el *zakat* son los verdaderos creyentes según el Corán (Cor. 2,177; 70, 22-24; 30,38; 31, 2-5; etc.). Por tanto, con la aplicación de este impuesto legal en el islam, lo que se pretende es hacer justicia, pues se entiende como un deber ordenado por Dios y asumido por los musulmanes en beneficio de la sociedad en conjunto. Es más, este impuesto no se trata sólo de una limosna, una forma de caridad, un impuesto o un diezmo, ni tampoco es una expresión de amabilidad, sino que también representa un enriquecimiento espiritual. La palabra *zakat* incluye todos los motivos morales, espirituales y de amor a Dios. También purifica a las personas con recursos, aligerándolas de aquellos incrementos que ya no le pertenecen y por ello deben distribuirse, así como limpiando su corazón de egoísmo y codicia de riquezas. Por otra parte, representa un eficaz cultivo del espíritu de responsabilidad social para el contribuyente, así como la percepción de seguridad y posesión por parte del receptor. El *zakat* constituye, además, una sana forma de seguridad interna contra la avaricia egoísta y los desacuerdos sociales.

Los receptores del *zakat* son los pobres y necesitados, suponiendo un consuelo para ellos y mitigando sus sufrimientos. Naturalmente, esta ayuda sólo supone una medida de emergencia, de la que no deben depender exclusivamente, puesto que están llamados a superarse y poder ayudar también a los demás.

⁴²⁴ Josef van Ess, “**Perspectivas islámicas**”, en Hans Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, pág. 72.

Para que la limosna tenga un valor completo, se necesita que el creyente haga un sacrificio al darla: *“No alcanzaréis la piedad auténtica mientras no gastéis algo de lo que amáis”* (Cor. 3,92). “Unos versículos medinenses insisten en la intención piadosa del fiel que da: *‘Vosotros que creéis, no anuléis vuestras limosnas por un deseo de recompensa y por mala intención; el que gasta lo que tiene por ostentación es...; los que gastan sus bienes por deseo de satisfacer a Alá...; dad de las mejores cosas que habéis adquirido... y no apartéis lo peor para darlo... Los gastos que hacéis, Alá lo sabe. Si dais las limosnas abiertamente, ¡qué bellas son!. Pero si las hacéis en secreto y si dais a los pobres será mejor para vosotros... Lo que gastáis por la faz de Alá... Los que dispensan sus bienes de día y de noche, en secreto y ostensiblemente, tienen su recompensa ante Alá’* (Cor. 2, 266 ss.; 4,42; 3, 86,123 y 175; 2,44; 57, 7 y 10)”.⁴²⁵

El *zakať*, de alguna forma, reivindica que los pobres tienen parte en los bienes de los ricos. Este principio es más fuerte que la simple llamada a la generosidad de los que poseen, aunque ésta también es importante: *“Da lo que es de derecho al pariente, al pobre y al viajero. Es lo mejor para quienes desean agradar a Dios. Esos son los que prosperarán”* (Cor. 30,38). Si la generosidad se muestra en secreto, tiene aún más valor: *“Si dais limosna públicamente, es algo excelente. Pero, si la dais ocultamente y a los pobres, es mejor para vosotros y borraré en parte vuestras malas obras. Dios está bien informado de lo que hacéis.”* (Cor. 2,271).

El Corán, partiendo de la propia pobreza de Mahoma: *“¿No te encontré pobre y te enriquecí?. En cuanto al huérfano, ¡no le oprimas!. Y en cuanto al mendigo, ¡no le rechaces!”* (Cor. 93, 8-10), alaba con frecuencia la ayuda al prójimo: *“Los que temen a Dios estarán entre jardines y fuentes, tomando lo que su Señor les dé. Hicieron el bien en el pasado; de noche, dormían poco; al rayar el alba, pedían perdón, y parte de sus bienes correspondía de derecho al mendigo y al indigente”* (Cor. 51, 15-19). El Corán, en la sura 76, haciendo una descripción del paraíso, menciona la solidaridad de los justos: *“Por mucho*

⁴²⁵ O.C., pág. 445.

amor que tuvieran al alimento, se lo daban al pobre, al huérfano y al cautivo” (Cor. 76,8). Por el contrario, pone en el infierno al que se ha negado a dar a los necesitados: *“Cada uno será responsable de lo que haya cometido. Pero los de la derecha, en jardines, se preguntarán unos a otros acerca de los pecadores. ‘¿Qué es lo que os ha conducido al saqar?’ Dirán: ‘No éramos de los que oraban, no dábamos de comer al pobre...’”* (Cor. 74, 38-44).

Según afirma Hans Küng, en el Corán “no se encuentra ninguna distinción conceptual entre la caridad voluntaria y la limosna obligatoria: *sadaqa* y *zakat* son empleados con frecuencia como sinónimos. Pero en ambos términos puede constatarse un desplazamiento semántico desde el donativo voluntario al tributo obligatorio. Finalmente, la palabra *sadaqa* quedó para designar el donativo voluntario, mientras que la palabra *zaqat* (...) se convirtió en el término clásico para nombrar la obligación de todos los neófitos de pagar un impuesto a favor de los necesitados (Cor. 9, 5.11)”.⁴²⁶ Los destinatarios de este impuesto legal, según el Corán, son diversos: *“Las limosnas son sólo para los necesitados, los pobres, los limosneros, aquellos cuya voluntad hay que captar, los cautivos, los insolventes, la causa de Dios y el viajero. Es un deber impuesto por Dios”* (Cor. 9,60). En este sentido, el *zakat* no es sólo un impuesto para los pobres, sino que se trata más bien de un tributo social de carácter general.

Las motivaciones que animan a los musulmanes a pagar este tributo social son varias: a) Como muestra de agradecimiento por los bienes que Dios les da; b) A través de este impuesto, los musulmanes dan expresión a su arrepentimiento por las omisiones, así como a su súplica del perdón divino. Todas las personas se merecen unas condiciones de vida básicas; c) La generosidad debe fomentar entre los musulmanes la solidaridad y el respeto mutuos. La *umma* musulmana es una comunidad solidaria; y d) De esta forma, los musulmanes contribuyen a atenuar las oposiciones sociales por medio de una compensación entre ricos y pobres. Como todo lo que existe es, en último término, propiedad del Creador, se sigue sin dificultad que el ser humano, en

⁴²⁶ Hans Küng, *El Islam – historia, presente, futuro*, pág. 160.

cuanto “representante” de Dios, ha de procurar una mejor distribución de los bienes.

El *zakat* se convierte así en un deber obligatorio del musulmán y no en un simple acto voluntario de caridad. Además, esta obligación está fundamentada en el Corán: “*Me ha bendecido dondequiera que me encuentre y me ha ordenado la azalá y el azaque mientras viva*” (Cor. 19,31). Mediante este impuesto, ya se está contribuyendo al sostenimiento de la comunidad musulmana, pero las necesidades sociales son muchas y no hay que olvidar, por tanto, la caridad voluntaria. “Son muy numerosos los textos de la tradición que denigran a los tacaños y alaban a los generosos, y muchos los que arremeten contra los ricos que se olvidan de compartir sus bienes”.⁴²⁷

El Corán recuerda constantemente los derechos de los más desfavorecidos e intenta poner los medios para que los obtengan, siendo el *zakat* un cauce para ello en la tradición musulmana. También este impuesto, además de contribuir al sostenimiento de los más necesitados, en muchas ocasiones ha permitido financiar ciertas cosas que ofrecían algún interés para el pueblo, como la construcción de puentes, etc. No obstante, en la actualidad, este impuesto “ha caído en desuso, excepto en los países muy tradicionalistas como Arabia Saudita; en otros lugares, sólo los musulmanes preocupados por la ley lo dan a título privado. Otros consideran que el impuesto del Estado, una parte del cual se destina a los mismos fines que el *zakat*, lo ha sustituido (...) El *zakat* representa, por tanto, el aspecto de estructura financiera de la sociedad musulmana primitiva, (...) siendo un factor de solidaridad y de unidad”.⁴²⁸ El moderno sistema de impuestos de las sociedades musulmanas actuales ha modificado las costumbre del *zakat* porque los musulmanes se ven obligados a pagar más tasas que ésta de orden religioso. Sin embargo, su sentido preceptivo ha desarrollado un sentimiento de solidaridad intracomunitario que es menos frecuente entre otros grupos humanos. Se puede poner como ejemplo “el sistema del *waqf* o *hubus* (retención o donación) por el que los

⁴²⁷ Montserrat Abumalham, *El Islam, de religión de los árabes a religión universal* (Madrid, Ed. Trotta, 2007), pág. 88.

⁴²⁸ Jacques Jomier, *Para conocer el Islam*, págs. 60 y 61.

bienes legados por particulares se destinan a uso público o bien, si se trata de explotaciones, industrias o comercios, sus beneficios permiten el mantenimiento de indigentes, viudas, huérfanos o de instituciones asistenciales. La administración de estos bienes queda encomendada a la comunidad y no pueden ser enajenados. En muchos países musulmanes existe un ministerio encargado de la gestión de estos bienes”.⁴²⁹

Los musulmanes de todos los tiempos han desarrollado un gran sentimiento de lo social que les ha impulsado a la fundación de instituciones hospitalarias, asilos y orfanatos, centros de acogida de transeúntes, de estudios, etc. En el presente son muchas las asociaciones islámicas que sostienen en todo el mundo una labor semejante que, al mismo tiempo, sirve como forma de propaganda. Los movimientos islamistas han seguido esta misma tendencia, lo que les ha proporcionado ganarse el favor de las clases más deprimidas.⁴³⁰ Por otra parte, la prohibición de la usura (cf. Cor. 2, 275-279) ha llevado a la creación, desde principios del siglo XX, de un sistema bancario islámico en el que ni se cobran ni se reparten intereses, sino que los clientes reciben beneficios de las reinversiones o se aportan cuotas fijas. Este sistema, implantado en algunos países islámicos, es considerado por varios expertos economistas como un sistema que produce beneficios sociales en los países en desarrollo.

El préstamo a interés se ha considerado en el islam una forma de usura. Las razones que se dan para ello es que el prestamista se aprovecha de la necesidad de una persona para explotarla. Asimismo, está mal visto que el préstamo de dinero sea remunerado únicamente en función del préstamo, sin que el prestatario participe del riesgo de la operación. Sin embargo, el préstamo a interés está tan ligado a las prácticas bancarias que no ha podido ser rechazado por completo. La presa de Assuán estuvo financiada por un préstamo ruso con el interés simbólico del 2%.

⁴²⁹ Montserrat Abumalham, *El islam, de religión de los árabes a religión universal*, pág. 89.

⁴³⁰ *Ibíd.*

En tiempos de Mahoma, el “préstamo a interés” era un grave problema social, ya que quien no podía pagar sus deudas veía como éstas no dejaban de duplicarse, lo que podía terminar llevándole a la esclavitud. Se consideraba un tipo de usura y el Corán advierte contra ella: *“Quienes usurean no se levantarán sino como se levanta aquél a quien el Demonio ha derribado con sólo tocarle, y eso por decir que el comercio es como la usura, siendo así que Dios ha autorizado el comercio y prohibido la usura”* (Cor. 2,275); *“¡Creyentes!, ¡temed a Dios y renunciad a los provechos pendientes de la usura, si es que sois creyentes!”* (Cor. 2,278). En base a esta prohibición de la usura, incluida en la ley islámica, “en 1975 se funda un Banco islámico con dinero de los gobiernos árabes productores de petróleo, Y se intenta respetar íntegramente la ley islámica y que, por tanto, se destierre toda la cuestión de interés. De hecho, el Banco presta sin pedir intereses, a no ser para los ‘gastos’ con que cubrir su funcionamiento”.⁴³¹

Junto al tributo social y a la ausencia de préstamos con interés, el tercer elemento importante de la economía islámica son las innumerables fundaciones religiosas, caritativas y familiares que ya existían en las épocas primitivas del islam y que, más tarde, fueron reguladas legalmente en la *shari’a*. “Establecidas por testamento o registro ante el cadí, originariamente servían para prestar apoyo bien a una mezquita y a su personal, bien a un grupo de necesitados; pero también, y no en menor medida, para asegurar la conservación del patrimonio de una familia y, por ende, para prevenir su expropiación por el Estado. En el paradigma de ulemas y sufíes, se multiplicaron las fundaciones con todos los fines de utilidad pública imaginables”.⁴³² Estas fundaciones están exentas de impuestos y tributos, beneficiando sus rendimientos a las mezquitas, a la educación y a los pobres y necesitados.

⁴³¹ Jacques Jomier, *Para conocer el Islam*, pág. 82.

⁴³² Hans Küng, *El Islam – historia, presente, futuro*, pág. 279.

El islam rechaza la separación entre economía y ética. Sus principios sobre la ética que tiene que regir la vida económica y social son los siguientes:⁴³³

- La apelación al Dios uno como señor último de todos los recursos y la noción del ser humano como representante y fiduciario provisional de Dios en este mundo.
- Iguales derechos fundamentales para todos los seres humanos: derecho a la vida, a la libertad, a un trato conforme a la dignidad humana, a la propiedad adquirida de modo legítimo...; no obstante, existen diferencias de talento y posición social queridas por Dios, que han de ser respetadas.
- Solidaridad y fraternidad: responsabilidad por el bienestar del prójimo y de los distintos grupos sociales.
- Modestia personal y justicia social.

En lo que se refiere a las pautas islámicas para la actuación económica, el economista y experto en Oriente Próximo Dieter Weiss constata lo siguiente: “Encontramos aquí, pues, el modelo de una economía erigida sobre el fundamento de la justicia social, la independencia económica, la responsabilidad propia y la eficiencia. El trabajo realizado con esmero permite la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales. Se acentúa el equilibrio emocional y social, así como la prohibición de ocasionar daños en el entorno social a consecuencia de una codicia incontrolada. Los recursos no pueden permanecer improductivos, ni ser malgastados de manera éticamente cuestionable. Pues su único propietario es Alá, quien, por un tiempo de vida limitado, se los cede al ser humano en calidad de fiduciario”.⁴³⁴ Lo cual

⁴³³ O.C., págs. 680 y 681.

⁴³⁴ D. Weiss, *Islamische Ökonomie und christliche Wirtschaftsethik. Perspektiven eines interkulturellen Dialogs* - Die neue Ordnung 57 (2003), pág. 426.

significa que a esta fundamentación ético-religiosa de la economía islámica no habría, en principio, nada que objetar mientras no se haga del poder económico, por razones ideológicas, un arma política que impida la cooperación efectiva con la economía mundial.

4.3.- Ética de la paz

El islam suele ser percibido en Occidente por un número cada vez mayor de personas como una auténtica amenaza. Desde los atentados de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, existe el peligro de que la política mundial esté determinada por una imagen hostil hacia el islam, lo que lleva a interpretaciones de la gente de a pie del tipo de que los países islámicos son países conflictivos donde abunda el fundamentalismo religioso y, por consiguiente, hay que tener cuidado con ellos. A esta imagen hostil del islam contribuyen significativamente los medios de comunicación occidentales, que, cuando muestran a personas musulmanas, sienten predilección por “los terroristas violentos y carentes de escrúpulos, los jeques petroleros inmensamente ricos y las mujeres enveladas”.⁴³⁵ No es extraño, pues, que la imagen que muchos occidentales tienen del islam se caracterice por la intolerancia hacia el interior (en cuanto religión totalitaria, se complace en oprimir a las minorías que no comparten sus creencias), la militancia hacia el exterior (en cuanto religión violenta, busca conquistar el mundo) y el estancamiento (en cuanto religión inmóvil, se aferra a tiempos pasados y manifiesta rasgos reduccionistas y arcaicos: barbarie, cerrazón al diálogo, menosprecio a las mujeres...).⁴³⁶

A esta percepción hostil del islam han contribuido determinadas manifestaciones extremas del islam militante desde Jomeini hasta Bin Laden, siendo muy perjudiciales para la imagen de esta religión en Occidente. No obstante, esta imagen del islam apenas se corresponde con la realidad y no hace sino suscitar reacciones aún más enconadas que acentúan los conflictos,

⁴³⁵ Hans Küng, *El Islam - historia, presente, futuro* (Madrid, Ed. Trotta, 2006), pág. 22.

⁴³⁶ *Ibíd.*

dificultan la valoración realista y diferenciada del otro y hacen que el entendimiento parezca imposible, contribuyendo con ello al surgimiento de conflictos militares como los de Afganistán e Irak. “Como si en el ‘Oriente árabe’ no hubiese más que fundamentalistas religiosos, gobernantes demagógicos y masas fanatizadas... Como si incluso dentro de los fundamentalistas no hubiera que distinguir entre los partidarios de una ‘guerra santa’ (*yihad*), dispuestos al uso de la violencia, y aquellos islamistas que procuran una promoción pacífica y religioso-cultural de la propia identidad... Como si la rebelión violenta de grupos étnicos musulmanes tuviera su raíz sólo en la esencia del islam... y no dependiera también -cuando no principalmente- de la precaria situación política, social y económica que viven, así como de la frustración ante la dictadura y ante la corrupción de las elites dominantes, con frecuencia aduladas por Occidente. Como si lo decisivo no fuera hoy el desarrollo de eficientes programas políticos, culturales y religiosos capaces de ofrecer una alternativa al fundamentalismo militante: una democratización y una modernización, una forma de secularización que, sin embargo, tome en serio la aportación constructiva de la religión a la sociedad, lo contrario de un secularismo al margen de la religión”.⁴³⁷

Sería erróneo descalificar al islam como una religión de sangre y fuego al prescindir de su sustancia religiosa. Porque no hay duda alguna que por el profeta Mahoma se elevaron los árabes al plano de una religión superior, que está fundada en la fe en un único Dios y en una ética fundamental de la humanidad, con imperativos claros de más humanitarismo y más justicia. Desde sus orígenes, el islam fue menos una religión de la ley que de la ética. Asimismo, en lo que respecta a la paz, la primera etapa de la predicación de Mahoma estuvo caracterizada por una actitud pacífica, de ausencia de todo tipo de violencia. Fue a partir de la conquista de La Meca cuando se adquieren formas violentas en la expansión del islam, como trataré de mostrar en este apartado.

⁴³⁷ O.C., pág. 23.

4.3.1.- De la paz a la violencia en los comienzos del islam

Mahoma, nacido en el año 570 d.C., llevó durante décadas una vida completamente privada en la parte occidental de la península de Arabia, en la ciudad comercial de La Meca. Trabajó primero como pastor, más tarde como viajante de comercio, llegando en sus viajes hasta Palestina y Siria, y finalmente como gerente de un negocio. Hacia los cuarenta años, este hombre de negocios afirma haber recibido una revelación de Dios. Lleno de miedo y de dudas, comienza anunciando su mensaje en el círculo de sus familiares y amigos. Sólo con el tiempo va adquiriendo conciencia de que su vocación de enviado lo abarca todo y, unos tres años después de la Revelación inicial, comienza su actividad pública proclamando a los mequés el poder y la bondad de Dios y, a la vista del inminente juicio, insta a las personas al agradecimiento, la generosidad y la solidaridad social.

Poco a poco, fue creando una comunidad (*umma*) abierta a todos los pueblos y, con su ayuda, predicó en su ciudad, de forma pacífica, un cambio social entre los años 613 y 622 d.C. No quiso fundar una nueva religión, sino que trató de ayudar a las personas a superar la idolatría y la opresión social para que se pudieran situar ante el juicio de Dios. Algunos aceptaron su mensaje, pero otros le persiguieron. Durante este tiempo, el islam tiene carácter universal y está centrado en la obediencia a Dios sin apelar a la violencia ni a la conquista militar.

A partir de la muerte de su esposa (Jadicha) y su tío (Abu – Talib, jefe de su clan), tras el año 619 d.C., es cuando Mahoma va perdiendo base social y empieza a sufrir persecuciones de los clanes más influyentes de la ciudad, que le acusaron de rebelde y perturbador. Sin embargo, Mahoma siguió en La Meca hasta que él y sus seguidores corrieron el riesgo de perder la vida, lo que le hizo emigrar a Medina (622 d.C.). Para entonces, muchos habitantes de Medina se habían adherido ya al islam, y los musulmanes no tardaron en ser mayoría. Por primera vez, los grupos tribales de Medina dispusieron de una base de fe común, y Mahoma, también por primera vez, tuvo la oportunidad de

organizar una comunidad musulmana que funcionara plenamente como tal. Ya no se trataba de la *umma* formada por los mequíes y los árabes en general, sino que lo esencial de esta nueva *umma* era el fundamento religioso sobre el que se levantaba. La *umma* de los árabes pasa a transformarse en la *umma* de los musulmanes. Así, esta comunidad musulmana de Medina se convierte en el núcleo de la futura gran comunidad musulmana.

Es a partir de este momento cuando “comienza el segundo período de la actividad profética de Mahoma, de carácter muy distinto al primero, tan distinto que, a juicio de muchos intérpretes, Mahoma parece completamente otro. Quien antes, con la vista puesta en el Juicio venidero, predicaba la bondad, la omnipotencia y la justicia divina, se habría transformado -según tales intérpretes- en un admirado y temido político sediento de poder; es más, en un guerrero proclive a la sensualidad. (...) El que antes era un inconforme se ve de pronto, en cuanto dirigente de la comunidad, situado en lo más alto; la minoría que en La Meca apenas era tolerada se convierte en Medina en la mayoría que decide y dispone. (...) El Profeta recibe (...) nuevas revelaciones, que ahora hacen referencia tanto al establecimiento de un orden social justo como a la configuración de un culto religioso digno. Todas pasarán a formar parte del Corán y, con ello, se convertirán en el núcleo del sistema religioso que, en lo sucesivo, se impondrá con el islam en todas partes”.⁴³⁸

Mahoma, a diferencia de los profetas de Israel, se convierte entonces en un “hombre de Estado”. Las tareas con las que se ve confrontado son enormes. Tiene que organizar la nueva comunidad o confederación, para lo cual necesita, por una parte, que haya un “hermanamiento” entre los “emigrados” a Medina y los oriundos del lugar y, por otra, que haya una protección militar que, a su vez, ayude a ampliar la comunidad. La ciudad de La Meca representaba una verdadera amenaza para esta nueva comunidad musulmana y, por ello, la estrategia de Mahoma va a ser, durante estos primeros años, hacerse con el control de su ciudad natal. “La verdadera guerra contra La Meca dura, con interrupciones, seis años (624-630); y, en ella,

⁴³⁸ O.C., págs. 130 y 131.

Mahoma se revela no sólo como un notable hombre de Estado, sino como un excelente jefe militar: en 624, los musulmanes, en clara inferioridad numérica, derrotan (...) a las tropas de socorro mequíes en la aguada de Badr. Una enorme ganancia de prestigio para Mahoma, porque el triunfo sobre la tribu más poderosa de Arabia (...) puede interpretarse como una ‘liberación’ (*furqan*) y como un signo confirmador de la vocación profética de Mahoma.”.⁴³⁹ A partir de esta acción bélica contra La Meca, se van sucediendo otros conflictos entre mequíes y mediníes hasta que, en el año 630, “Mahoma marcha contra La Meca con un enorme ejército de diez mil hombres: prominentes mequíes (...) facilitan a Mahoma una entrada triunfal sin resistencia alguna en su ciudad natal (11 de enero)”.⁴⁴⁰ Tras la conquista de la ciudad, el centro de culto ya no estará en Jerusalén, sino en el corazón de Arabia: en la Kaaba, instaurándose la peregrinación a La Meca.

Es a partir de este momento de ocupación de La Meca cuando “la Guerra Santa se convierte en la preocupación principal de Mahoma y de la gente de Medina. Es preciso que Arabia entera se convierta o se someta, y que el camino de Siria-Palestina quede abierto”.⁴⁴¹ Esta Guerra Santa es guerra de Dios, y una de sus consecuencias es que los homicidios que en ella se cometen no entrañan reprobación moral ni venganza de sangre tribal. Por el contrario, al contribuir a la expansión del islam, aunque sea por las armas, “es una acción piadosa puesto que somete nuevos fieles a la ley de Dios o bien, si rehúsan convertirse o someterse primitivamente los suprime. También es un acto político: garantiza la seguridad de los musulmanes y su actividad económica”.⁴⁴²

Después de la conquista de La Meca, Mahoma sólo vivirá dos años más. Pero, durante ese breve tiempo, se las arregla para dejar como herencia lo siguiente:⁴⁴³

⁴³⁹ O.C., pág. 137.

⁴⁴⁰ O.C., pág. 138.

⁴⁴¹ Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahoma* (Madrid, Ed. Akal, 1990), pág. 450.

⁴⁴² O.C., pág. 448.

⁴⁴³ Los logros conseguidos por Mahoma que se citan seguidamente pueden verse en Hans Küng, *El Islam-historia, presente, futuro*, págs. 138-143.

- El Profeta unificó la Arabia de las tribus y clanes, que hasta entonces estaba desgarrada por continuas disputas y hostilidades, así como fragmentada en lo religioso a causa de diferentes dioses tribales: la unificación religiosa la logró gracias a su mensaje de la unicidad de Dios, y la política gracias a una nueva manera de ejercer el poder. El islam vincula la soberanía religiosa y el poder político como fundamento de la unidad de Arabia. Con ello, si se toma como referencia el muy mundanal politeísmo de las religiones tribales de la antigua Arabia, el Profeta elevó a los árabes a un nivel religioso comparable al de los grandes imperios vecinos. El islam supone una avanzada religiosa monoteísta y de orientación ética.

- A través del Corán, el Profeta ha transmitido inspiración, valor y fuerza para un nuevo comienzo religioso: para salir en busca de una verdad mayor y un saber más profundo, para iniciar un proceso de vivificación y renovación de la religión tradicional, suponiendo así el islam una gran ayuda para la vida. En Mahoma verá la tradición islámica la encarnación de todas las virtudes que, ante Dios, deben ser importantes para el ser humano. En su biografía del Profeta, el musulmán pakistaní Mamad Ali confecciona una lista de virtudes de las que el Profeta fue ejemplo: sinceridad, sencillez en el estilo de vida y la vestimenta, amor a los amigos, magnanimidad con los enemigos, justicia para con todos, humildad, simpatía por los pobres y los atormentados, hospitalidad, amabilidad, fortaleza de fe, disposición a perdonar, modestia, capacidad de cariño, respeto por los demás, valentía y firmeza de carácter.⁴⁴⁴

- Consolidación de la comunidad islámica: Mahoma perfila con claridad qué es lo esencial para esta comunidad, para la *umma*. Quien desee participar en la peregrinación, ha de confesar al Dios uno y único; sólo será tolerada una confesión de fe, la que reconoce al Dios uno y a Mahoma como su profeta; Mahoma exige con severidad a todos los

⁴⁴⁴ Cf. M.M. Ali, *Muhammad the Prophet*, Lahore, 1933, págs. 295 y ss.; cf. Íd., *The living Thoughts of the Prophet Muhammad*, London, 1947.

musulmanes el cumplimiento de la oración ritual; también ordena que el tributo social debido anualmente (*zakaʿt*) sea recaudado por sus agentes; el mes de ramadán se impone como tiempo de ayuno... Estos elementos centrales y estructurales del islam pasarán a ser conocidos posteriormente como los “cinco pilares”.

- Desafío a los judíos y a los cristianos: *“¡Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último día, no prohíben lo que Dios y su Enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a quienes fue dado el Libro!. Combatidlos hasta que paguen la capitación por su propia mano y ellos estén humillados. Los judíos dicen: ‘Uzair (Esdras) es hijo de Dios’. Los cristianos dicen: ‘El Mesías es hijo de Dios’. Ésas son las palabras de sus bocas: imitan las palabras de quienes, anteriormente, no creyeron. ¡Dios los mate!. ¡Cómo se apartan de la verdad!. Han tomado a sus doctores, a sus monjes y al Mesías, hijo de María, por señores, prescindiendo de Dios. No se les había mandado más que adorar a un Dios único. No hay dios sino Él, ¡loado sea!, independiente de lo que asocian”.* (Cor. 9, 29-31). A pesar de esta rivalidad de Mahoma con los judíos y cristianos en sus últimos años de vida, no hay que olvidar que también había tenido buenas relaciones con ellos.
- Expansión de la confederación islámica: Puesto que el Corán nunca las menciona, es difícil decir cuántas campañas, más o menos importantes, se llevaron a cabo contra tribus beduinas todavía en vida de Mahoma; en su historia de las expediciones militares, el historiador al-Waqidí (m. 823) recoge setenta y cuatro de tales campañas.⁴⁴⁵ Mahoma dirigió también grandes incursiones bélicas en la zona fronteriza con Bizancio. Ya entonces resultaba atrayente la idea de expandir el dominio musulmán hacia territorio sirio-palestino, que, si bien bajo control bizantino, estaba habitado mayoritariamente por

⁴⁴⁵ A partir de investigaciones de campo, M. Hamidullah redactó la obra *The Battlefields of the Prophet Mamad, with Maps, Illustrations and Sketches: A Contribution to Muslim Military History*, Hyderabad, 1973.

árabes. Mahoma aún tuvo tiempo de preparar la operación, en el curso de la cual un arrollador ejército de tres mil hombres consiguió alcanzar el golfo de Aqaba. Esta política del Profeta, monárquica hacia el interior y expansionista hacia el exterior, tendrá, entre otras, las siguientes consecuencias: por una parte, la autocracia religioso-política de Mahoma será invocada posteriormente para legitimar el centralismo absolutista como forma de gobierno del imperio arabo-islámico. Por otra, en un imperio arabo-islámico de tales características, los judíos y los cristianos son tolerados, pero sólo en cuanto “minorías protegidas”, con derechos sumamente restringidos.

Mahoma, en su voluntad de dar forma, a pesar de todas las hostilidades, a una nueva comunidad, tuvo que hacer frente a aquellos que consideraba sus enemigos, tanto exteriores como interiores. Como líder de gran talento político y diplomático, consiguió imponerse a ellos y supo decantarse por soluciones constructivas en lo referente a la organización de la comunidad islámica. Se le reprocha su uso de la violencia durante el período mediní por su “hambre de poder”, pero no se le haría justicia si no se tiene en cuenta que su verdadera intención no era conseguir el poder, sino “el anuncio de un mensaje religioso, la experiencia de haber sido tocado por Dios y saberse enviado. (...) Lo que pretendía era configurar a través de motivos religiosos la vida del individuo y la comunidad, para lo cual recurrió, sin embargo, a los medios violentos a la sazón habituales. (...) Es cierto que él, a diferencia de aquellos monjes cristianos a quienes expresamente se alaba en el Corán, (...) no quiso confiar exclusivamente en la fuerza de la fe y renunciar al uso de la violencia en una sociedad violenta en grado sumo. Pero esto no es razón suficiente para negarle de antemano toda credibilidad religiosa en cuanto ‘enviado de Dios’”.⁴⁴⁶

Teniendo en cuenta el contexto en que Mahoma se movía, tiene derecho a ser juzgado de acuerdo con la época y el país en que vivió, y no con los

⁴⁴⁶ Hans Küng, *El Islam - historia, presente, futuro*, pág. 145.

criterios éticos actuales. Para ello, también habría que tener en consideración lo siguiente:⁴⁴⁷

- Mahoma no se atribuyó a sí mismo los mayores éxitos políticos y militares, sino siempre a Dios; la fe inconmovible fue su actitud fundamental en todas estas acciones.
- Para él, religión y política se implicaban mutuamente, pues pensaba que la esfera secular ha de ser configurada según objetivos fundamentales de carácter religioso.
- Como los árabes en general, Mahoma pensaba más en el colectivo que en el individuo y aspiraba a cambiar de raíz la sociedad.
- El estatus minoritario de “pequeño rebaño” no era, para él, la situación ideal, sino, en el mejor de los casos, la situación de partida.
- Su *umma* era un grupo de poder combativo que, si no deseaba irse a pique, tenía que luchar con los mismos medios que el resto de las tribus y grupos por una posición propia.
- En aquella época se toleraba la rapiña como medio para conseguir el sustento necesario; con frecuencia, era la única salida para sobrevivir.
- Si Mahoma no hubiese recurrido a la violencia, no habría podido desarrollar una política tan exitosa a largo plazo.
- A pesar de toda la energía y dureza que mostraba en los combates, el Profeta también usaba la habilidad negociadora, la capacidad de alcanzar compromisos, la astucia y el tacto.

⁴⁴⁷ O.C., pág. 145.

- Tras su entrada triunfal en La Meca, el temido jefe de la nueva comunidad mostró una sorprendente disposición a la reconciliación.

No obstante, sigue afirmando Hans Küng, “los musulmanes habrían hecho mejor reconociendo de manera aún más inequívoca que ni siquiera el Profeta era moralmente perfecto; que probablemente se sujetó en exceso a las leyes no escritas de la antigua sociedad árabe; que, a la más mínima sospecha, rompía los tratados con los judíos o con los mequites; que, al menos en dos casos, no respetó las reglas de guerra por todos reconocidas (no lanzar ataques en los tiempos sagrados, no talar palmeras); es más, que tampoco tuvo escrúpulos en ordenar asesinatos políticos (¡de judíos!), con lo que hizo que se extendiera el miedo”.⁴⁴⁸

A partir de la justificación del uso de la violencia por parte de Mahoma, “la Guerra Santa será considerada por algunos doctores del islam como uno de los pilares de la fe, con el mismo título que la Plegaria, el Ayuno y la Peregrinación. Sin embargo, jamás será una obligación individual del creyente, sino un deber común de la comunidad musulmana. Habrá que cumplirlo voluntariamente. Las conquistas cambiarán rápidamente su carácter. La guerra contra los Imperios mundiales era cosa distinta de la sumisión de las poblaciones de Arabia, y la teoría misma del *djihad* tuvo que resentirse de esa transformación”.⁴⁴⁹

Después de la muerte del Profeta, a sus compañeros les atrajo la idea de crear lo que no había existido hasta entonces: un Estado. La nueva religión les servirá de base y de ideología para las conquistas y la expansión. “En las guerras de conquista de los nuevos territorios que empezaron con Omar, aunque no estaban ausentes las consideraciones religiosas, la motivación dominante era la obtención del botín y el deseo de expansión para los dirigentes”.⁴⁵⁰ Con el paso del tiempo, aparecieron divisiones entre los musulmanes y se dividieron en sunníes, shííes y jariyíes, aunque sin apenas

⁴⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁴⁹ Maurice Gaudet-Demombynes, *Mahoma*, pág. 453.

⁴⁵⁰ Mohamed Charfi, *Islam y libertad* (Granada, Ed. Almed, 2001), pág. 220.

diferencias doctrinales. Este conflicto surgió por “la oposición entre Ali y Muawiya, es decir, un conflicto de poder. Habiendo fracasado, los partidarios de Ali se organizaron en clero autónomo, lo que dio origen, por una parte, a los ayatollahs y, por otra, a los mullahs. El clero del shiismo actual había nacido y permaneció fuera del Estado. Con el triunfo de Muawiya, los sunníes se integrarán en el Estado y no tendrán nunca autonomía. En contrapartida, para poder utilizarles y controlarles, el Estado respetará su obra, la *shari’a*.⁴⁵¹ Debido a estas circunstancias políticas, en el islam no se dio desde el principio una separación entre religión y política, generando así una confusión entre Estado y religión.

En los tiempos actuales, muchos musulmanes reconocen que guerrear por la fe es una aberración. Y si se tiene en cuenta que *yihad* de ninguna manera quiere decir exclusivamente “guerra santa”, sino en primer lugar “esfuerzo” por Dios, esfuerzo moral por perfeccionarse uno mismo ante Dios, da que pensar el hecho de que, según muchos pasajes del Corán, Dios no sólo permite, sino que hasta exige el violento “afanarse en el camino de Dios” (*al-yihad fi sabilillah*). De aquí, evidentemente, puede derivarse con facilidad una justificación de acciones violentas en cuanto tales, incluso una teoría islámica de la guerra, sobre todo en la lucha contra judíos y cristianos.⁴⁵²

Está claro que, repasando la historia del islam, se pueden encontrar argumentos de justificación de la violencia en sus numerosos conflictos bélicos y en sus conquistas territoriales. También en las llamadas a la “guerra santa”, por parte de las autoridades religiosas, contra otros pueblos en nombre de Dios. Además, en la época presente, proliferan grupos fundamentalistas que animan a utilizar la violencia contra los infieles mediante la guerra y el terrorismo, siempre con la “aprobación” de Dios. No es de extrañar, por tanto, que la imagen del islam se proyecte envuelta de violencia. Pero, atendiendo a la vida que llevó Mahoma, se puede reivindicar un islam pacífico. Es cierto, como he expuesto anteriormente, que Mahoma también ejerció la violencia, pero sólo después de la hégira. Tal y como he afirmado en el capítulo 3 de

⁴⁵¹ *Ibíd.*

⁴⁵² Hans Küng, *El Islam - historia, presente, futuro*, pág. 146.

esta tesis, la inspiración primera de Mahoma y, por tanto, la raíz de la experiencia musulmana, está en el principio de su predicación (hasta el año 622 d.C.), consistente en estar preparados para el juicio de Dios, que se expresa en la reconciliación universal de la humanidad y de las religiones, sin tener que acudir a la violencia. Es posteriormente, tras la ruptura de la hégira (año 622) y la conquista político-militar de La Meca cuando se empieza a justificar la expansión histórica del islam, aunque sea mediante la violencia.

4.3.2.- La *yihad* en el islam

La palabra *yihad*, que generalmente se traduce por “guerra santa”, expresa una noción mucho más amplia que ese único aspecto belicoso: puede traducirse por “esfuerzo realizado en la vía de Dios”. Aunque no forma parte de los cinco pilares del islam, proviene de la época del Profeta, y su dimensión guerrera desempeñó desde el origen un papel esencial en la vida de la comunidad musulmana. “Como los musulmanes fueron privilegiados por el Corán como la ‘mejor de las comunidades’, cuya función era prescribir lo correcto y evitar el mal, la misión del profeta Mahoma, como la de algunos profetas anteriores, incluía la creación de una comunidad justa y ordenada según criterios divinos. La lucha en pos de este fin implicó a los musulmanes en numerosas guerras”.⁴⁵³ A este esfuerzo global se refiere el Corán en varias ocasiones como *yihad*.

Existen varias especies de *yihad* que no tienen nada que ver con la guerra. El Corán cita, por ejemplo, la *yihad* del corazón, la *yihad* de la lengua (Cor. 3, 110.114; Cor. 9,7), etc. No se puede, pues, identificar estrictamente *yihad* y guerra santa, aunque hay que reconocer que en el Corán, a veces, el término *yihad* se asocia con la violencia. “La raíz *yhd* aparece en 35 aleyas del Corán: 22 veces en un sentido general y 3 veces para designar un acto puramente espiritual; los otros 10 casos, en cambio, se refieren manifiestamente a una acción guerrera. Es decir, que esta dimensión está muy

⁴⁵³ Azin Nanji, “La ética islámica”, en Peter Singer, *Compendio de ética* (Madrid, Ed. Alianza, 1995), pág. 169.

presente desde el origen, aun cuando la codificación y la definición de *yihad* no sobrevinieron sino más tarde, en la época de las conquistas fuera de Arabia”.⁴⁵⁴

Las diversas interpretaciones del término *yihad* son objeto de controversia entre los musulmanes actuales, al igual que la interpretación de las diversas aleyas coránicas relativas a la guerra, que a veces son contradictorias: mientras algunas parecen predicar una actitud conciliadora y pacífica con los judíos y cristianos, otras incitan a combatirlos del mismo modo que a los paganos o a los “hipócritas”. “En árabe, *yihad* significa literalmente ‘esfuerzo’, esto es, el hecho de hacer un esfuerzo de un modo u otro. En el contexto del islam, *yihad* tiene el sentido de esforzarse por Dios, y este esfuerzo se puede llevar a cabo de un número infinito de maneras, desde dar limosna y alimentar a los pobres hasta concentrarse intensamente en las propias oraciones, o ejercer el autocontrol y mostrar paciencia e indulgencia ante las ofensas, u obtener el auténtico conocimiento, o luchar físicamente contra la opresión y la injusticia”.⁴⁵⁵ Podría decirse, por tanto, que el término *yihad* se puede aplicar para designar cualquier cosa que exija un esfuerzo de autosuperación por parte del musulmán o un esfuerzo en su intención de complacer a Dios.

Dentro de la tradición islámica se ha entendido que la *yihad* tiene dos polos: uno exterior y otro interior. Estos dos polos se basarían en un *hadiz* en el que Mahoma dice a sus compañeros tras regresar de una campaña militar en defensa de la comunidad de Medina: “Hemos regresado de la *yihad* menor (*asghar*) a la *yihad* mayor (*akbar*)”.⁴⁵⁶ Aquí la *yihad* menor se refiere al combate físico, mientras que, tras volver a la relativa seguridad de la ciudad de Medina, los musulmanes se enfrentaban a una *yihad* aún mayor, que es la lucha contra el alma pasional y carnal que busca de manera constante su propia satisfacción por encima de todo lo demás y olvida a Dios.

⁴⁵⁴ Jean Flori, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam* (Granada, Ed. Universidad de Granada, 2004), pág. 74.

⁴⁵⁵ David Dakake, “El mito de un islam belicoso”, en AA.VV., *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional* (Barcelona, Ed. Mandala, 2007), pág. 35.

⁴⁵⁶ Cf. Aljuni, *Kitab al-khafa* (Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1968), hadith n° 1362.

Después de los sucesos del 11 de septiembre de 2001 ha habido un versículo del Corán que han citado a menudo comentaristas radiofónicos, presentadores de programas de entrevistas y fundamentalistas tanto en Oriente como en Occidente. Este versículo es el siguiente: *“Oh, vosotros que creéis (en el mensaje de Mahoma), no toméis a los judíos y cristianos como awliya. Son awliya unos de otros, y aquel de vosotros que se vuelva hacia ellos es uno de ellos. En verdad, Dios no guía a la gente que obra mal”* (Cor. 5,51).

La palabra árabe *awliya* se ha traducido habitualmente como “amigos”, pero en el contexto en el que se redactó este versículo, en el cual muchos musulmanes se plantearon hacer alianzas con los grupos judíos de su alrededor para defenderse de los mecenos (años 623-625 a.C. aprox.), esta palabra “debería traducirse, de acuerdo con otro de sus significados árabes tradicionales, como “protectores” o “guardianes” en el sentido estrictamente militar de estos términos. El versículo debería leerse así: *‘No toméis a los cristianos y a los judíos como protectores. Son protectores los unos de los otros...’*.⁴⁵⁷

Según uno de los primeros y más famosos comentaristas coránicos, Al-Tabari (839-923 d.C.), la interpretación más adecuada de este versículo “es que Dios ordenó mostrar bondad y justicia `entre toda clase de comunidades y credos´ y no especificó con sus palabras unas comunidades con exclusión de otras. (...) Aquí Dios habla en general de cualquier grupo que no combate abiertamente a los musulmanes o les expulse de sus hogares”.⁴⁵⁸

Otra cita del Corán que está relacionada con la *yihad* y que también trata el tema de contra quien hay que hacerla es Cor. 2, 190-191: *“Combatid en el camino de Dios contra los que os combaten, pero no transgredáis los límites. En verdad, Dios no ama a los transgresores (de los límites). Y dadles muerte dondequiera que los encontréis, y expulsadlos de donde os han expulsado”*. Según muchas versiones, aquí está representada la primera orden de llevar a

⁴⁵⁷ David Dakake, “El mito de un islam belicoso”, en AA.VV., *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional*, pág. 44.

⁴⁵⁸ O.C., pág. 45.

cabo la *yihad* militar que Dios dio a los musulmanes.⁴⁵⁹ Al-Tabari afirma que estos versículos no hay que entenderlos como una concesión de carta blanca para atacar a todos y cualesquiera pueblos no musulmanes, sino que más bien fueron revelados específicamente en relación con la lucha contra los idólatras de La Meca, a los que las fuentes árabes se refieren con el nombre técnico de *mushrikun* o *mushrikin*.⁴⁶⁰ Este término procede de la raíz árabe “*sh-r-k*”, que significa “asociar” o “tomar un socio para algo”, y la palabra *mushrikun* significa literalmente “los que dan un asociado a Dios”, es decir, los politeístas o idólatras. El Corán nunca se refiere a los judíos y cristianos de esta manera, pues a menudo se refiere a ellos “con el término técnico de *ahl al-kitab* o ‘Gente del Libro’, que significa gente a la que Dios ha dado una escritura distinta a la de los musulmanes”.⁴⁶¹ Por tanto, “esta llamada a la *yihad* fue revelada en relación con un grupo específico de gente, los idólatras de La Meca, y dentro de un contexto específico, un contexto de persecución y de expulsión de los musulmanes de sus hogares de La Meca a causa de su religión”.⁴⁶²

Además conviene señalar que en esta primera *yihad* militar había unos límites que los musulmanes debían observar. El versículo 2,190 habla de “combatir en el camino de Dios”, pero también de no transgredir los “límites”, entre los cuales están no matar a las mujeres, a los niños, a los ancianos, a los pacíficos, a los que no combaten, etc.⁴⁶³ Estos límites de la *yihad* militar, sea cual sea el enemigo con el que se lucha, están muy en consonancia con otras órdenes dadas muy específicamente por el Profeta y por los califas bien guiados (Abu Bakr, Umar, Uthman y Ali) a los ejércitos musulmanes dedicados a la *yihad*. Estas órdenes son corrientes en las colecciones de *hadices*, aunque sólo pondré algunos ejemplos significativos:

“Nafi refirió que el Profeta de Dios (la paz esté con él) encontró mujeres muertas en algunas batallas, y condenó este acto y prohibió que se diera muerte a mujeres y niños.

⁴⁵⁹ Al-Tabari, *Jami al-bayan an ta'wil ay al-quran* (Beirut, Dar al-Fikr, 1995), vol. 2, pág. 258.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*

⁴⁶¹ David Dakake, en AA.VV., *O.C.*, pág. 47.

⁴⁶² *Ibíd.*

⁴⁶³ Al-Tabari, *O.C.*, pág. 259.

Cuando Abu Bakr al-Siddiq (el amigo de confianza del Profeta y el primero de los Califas bien guiados) envió un ejército a Siria, fue a pie con Yazid ubn Abu Sufyan, que era el comandante de un cuarto de las fuerzas... (Abu Bakr le dijo:) `Te instruyo en diez cosas: no matéis a mujeres, niños, ancianos o enfermos; no cortéis árboles frutales; no destruyáis ninguna ciudad; no cortéis las encías de ovejas ni camellos, salvo si es para comer; no queméis datileras ni las inundéis; no robéis del botín y no seáis cobardes´.

(El califa omeya) Umar ibn al-Aziz escribió a uno de sus administradores: Hemos sabido que, siempre que el Profeta de Dios (la paz esté con él) enviaba una fuerza armada, daba la orden siguiente: `Luchad, en nombre del Señor. Lucháis en la causa del Señor con gente que no ha creído y ha rechazado al Señor. No robéis; no rompáis las promesas; no cortéis orejas ni narices; no matéis a mujeres ni a niños. Comunicad esto a vuestros ejércitos´.

Una vez que Rabah ibn Rabi'ah salió con el Mensajero de Allah, él y (los) compañeros del Profeta pasaron junto a una mujer a la que habían matado. El Mensajero se detuvo y dijo: `Ella no es alguien que hubiera luchado´. Tras lo cual miró a los hombres y dijo a uno de ellos: `Corre tras Khalid ibn al-Walid (y dile) que no debe matar a niños, siervos ni mujeres´".⁴⁶⁴

El Corán, como he mencionado más arriba, no habla de los judíos y cristianos como *mushrikun* o politeístas. Por tanto, ninguno de sus versículos relativos al combate contra los *mushrikun* está referido a ellos. En cambio, el Corán sí habla de los judíos y los cristianos como *kafirun*, que se traduce por "infieles", aunque su sentido literal es "los que cubren (la verdad)" de una forma u otra. Es cierto que en el Corán se pueden encontrar versículos que aluden a la lucha contra los *kafirun*, como, por ejemplo, el siguiente: "Oh, Mensajero, haz la *yihad* contra los infieles (*kafirun*) y los hipócritas (*munafiqun*)" (Cor. 9,73). Tanto Al-Tabari como Ibn Kathir, que es quizá el más famoso de los comentadores sunníes del Corán, aprueban la idea de que este versículo está relacionado con la *yihad* violenta o militar, pero distinguen entre la *yihad* "con la lengua", reservada para los hipócritas o *munafiqun* (los musulmanes que desobedecen a sabiendas las órdenes de Dios), a los que hay que reprender con palabras críticas, y la *yihad* "con la espada", dirigida a los infieles o

⁴⁶⁴ David Dakake, "El mito de un islam belicoso", en AA.VV., *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional*, págs. 48 y 49.

kafirun. Parece evidente, por consiguiente, que se exige la supresión violenta de judíos y cristianos.⁴⁶⁵ No obstante, respecto a ellos, también afirma el Corán: “No todos ellos son iguales. Entre la Gente del Libro hay un grupo que se levanta (para rezar), enumera los signos de Dios durante toda la noche y se prosterna. Creen en Dios y en el Último Día; ordenan lo que está bien y prohíben lo que está mal, y se apresuran en (todas) las buenas obras. Estos están entre los justos. Del bien que hacen, nada les será rechazado, y Dios conoce a los que le temen” (Cor. 3, 113-115). De esta distinción coránica se deduce que la orden de combatir a los *kafirun* “con la espada” no se aplica a todos los judíos y cristianos, sino sólo a algunos entre ellos. “Aquellos de entre la Gente del Libro a los que había que combatir eran solamente los que se negaban a someterse a la autoridad política islámica, es decir, los que se negaban a pagar la capitación (*jizya*). (...) Todas las Gentes del Libro eran tratadas como ‘creyentes’ dentro de sus respectivas comunidades religiosas”.⁴⁶⁶ Además, “cuando convivían con musulmanes, como súbditos, se les concedía el estatus de ‘protegidos’ mediante un convenio mutuo. No estaban sujetos al impuesto de capitación y habían de protegerse sus propiedades privadas y religiosas. Sin embargo, no podían hacer proselitismo entre los musulmanes”.⁴⁶⁷ El Corán, a pesar de darle un estatus preeminente a la comunidad musulmana, estimula un amplio respeto a la diferencia en la sociedad humana, favoreciendo metas morales comunes por encima de las diferencias: “A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras!. Todos volveréis a Dios. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais” (Cor. 5,48).

Conviene recordar que la primera *yihad* del islam no tenía nada que ver con la violencia. La primera *yihad* es mencionada en el Corán de esta forma: “No obedezcas a los infieles (*kafirun*), sino esfuérzate contra ellos (*jahidhum*) por medio de él (el Corán)” (Cor. 25,52). Este versículo, que tradicionalmente se considera revelado en La Meca, es decir, antes de que se promulgara

⁴⁶⁵ O.C., págs. 50 y 51.

⁴⁶⁶ O.C., pág. 66.

⁴⁶⁷ Azin Nanji, “La ética islámica”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág. 169.

cualquier decreto divino respecto a la realización de la *yihad* militar (que se produjo en el período de Medina), habla de esforzarse contra los infieles por medio de “él”. Tanto Al-Tabari como Ibn Kathir relatan tradiciones de Ibn Abbas y de Ibn Zayd ibn Harith, el hijo del hijo adoptivo del Profeta, según las cuales este “él” -el medio con el que hay que llevar a cabo la *yihad*- es el propio Corán. En otras palabras, la primera orden de realizar la *yihad* no era de naturaleza militar.⁴⁶⁸

Los versículos del Corán que parecen contener una mayor excusa para la violencia son aquellos que se han denominado “de guerra” y han servido y sirven de argumento para todos los extremismos, cuando en su contexto parecen dirigirse de forma clara a erradicar el paganismo (cf. por ejemplo, Cor. 9, 5.29).⁴⁶⁹ La *yihad*, interpretada como “guerra santa”, ha sido una de las excusas políticas más utilizadas por los gobernantes musulmanes para combatir entre sí, pues, declarado otro estado musulmán como impío, es obligada la *yihad* contra él. Además, nunca como hoy se ha hecho abuso del término para justificar cualquier acción violenta, en detrimento de su profundo sentido moral, lo que lleva a numerosos comentaristas musulmanes a insistir en esta única interpretación violenta y agresiva.⁴⁷⁰ No obstante, el análisis de los versículos del Corán en que aparece el concepto *yihad* permite definir con claridad tanto el significado inicial del término, esfuerzo hacia Dios, como su aplicación a un contenido estrictamente bélico en las azoras de Medina. “La evolución del contenido de *yihad*, de las azoras mequíes a las de Medina, recoge el tránsito de una mentalidad teológico-profética a otra bélico-normativa”.⁴⁷¹ A partir de la etapa de Medina hay un deslizamiento hacia la acción guerrera “en la senda de Alá”, poniendo en juego vida y bienes para obtener una recompensa: “*¡Creed en Dios y en su Enviado y combatid por Dios con vuestra hacienda y vuestras personas!. Es mejor para vosotros. Si supierais...*” (Cor. 61,11). No hay ruptura respecto del período mequí, sino una concreción del objeto de la *yihad* ya mencionada: “*Buscad el medio para que*

⁴⁶⁸ David Dakake, “El mito de un islam belicoso”, en AA.VV., *O.C.*, págs. 52 y 53.

⁴⁶⁹ Montserrat Abumalham, *El islam, de la religión de los árabes a religión universal* (Madrid, Ed. Trotta, 2007), pág. 95.

⁴⁷⁰ *O.C.*, págs. 95 y 96.

⁴⁷¹ Antonio Elorza, *Los dos mensajes del islam* (Barcelona, Ediciones B, S.A., 2008), págs. 139 y 140.

os acerquéis a Él y luchad en su senda” (Cor. 5,35). La *yihad* se convierte así en la seña de identidad del musulmán y en la etiqueta del creyente frente al que no lo es (Cor. 9,41; 66,9; 49,15; 5,54; 9,44). La lucha armada se justifica entonces con el no creyente (Cor. 60,1), pero también se hace extensiva hacia los apostatas (Cor. 5,54) y los hipócritas (Cor. 9,73), justificándose la violencia con el fin de conseguir la victoria sobre ellos: *Los que creyeron, emigraron y lucharon con sus bienes y sus personas en la senda de Alá ocupan el más alto rango ante Alá, y son los victoriosos*” (Cor. 9,20; ver también Cor. 2,218). El objetivo final de la *yihad* sería implantar la causa de Alá sobre la tierra (Cor. 2,193; 8,39). “La referencia a Alá garantiza la cobertura espiritual, pero su contenido inmediato es militar como instrumento imprescindible, sin olvidar el carácter de inversión, de cara al botín en esta vida y a un paraíso cargado de placeres materiales después de la muerte”.⁴⁷²

En virtud de las dos etapas en la vida de Mahoma, la de La Meca y la de Medina, se puede reivindicar tanto un islam pacífico, basado en la primera, como violento, teniendo en cuenta la segunda. Apelando al período mequí, se puede “admitir una ortodoxia islámica libre de espíritu de violencia, distanciada de una deriva islamista que aún hoy se encuentra marcada por el dualismo propio de la fase en que Mahoma se convierte en el Profeta armado, al instalarse en Medina, siguiendo un proceso perfectamente descrito incluso en los detalles de la decisiva ‘constitución de Medina’, por la *sira* de Ibn Isaac. De un lado, el establecimiento de la doctrina; más allá, la entrada en juego de una estrategia político-militar en cuyos supuestos se funda el yihadismo, y que inspira sin esa proyección final a las distintas variantes del islamismo”.⁴⁷³ Desde un islam pacífico, *yihad* se puede interpretar como esfuerzo hacia la divinidad, no entrega con personas y bienes a la lucha por la causa de Alá. Así lo prescribe Cor. 16,25: *“Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor conoce mejor que nadie a quien se extravía de su camino y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido”*. También el concepto de *yihad* en el Corán

⁴⁷² O.C., pág. 143.

⁴⁷³ O.C., pág. 19.

mequí sugiere enfrentamiento con los infieles, pero, como he comentado más arriba, única y exclusivamente en el plano dialéctico (Cor. 25,52).

En la predicación de Mahoma en La Meca, según algunos autores, se encuentra ya contenida en su práctica totalidad la construcción teológica del islam y, por tanto, se puede reivindicar un islam libre de violencia, pues los versículos del Corán relativos a ella son posteriores a la hégira y estarían relacionados con las circunstancias.⁴⁷⁴ La esencia del mensaje islámico estaría contenida en las azoras mequíes, que transmiten un mensaje religioso y moral dirigido a toda la humanidad sin consideración de tiempo y lugar. Es el mensaje eterno. Las azoras medinenses, por su parte, estarían relacionadas con la lucha del Profeta y de sus compañeros, y con las peripecias de la vida de Medina, conteniendo unos pasajes inconciliables con el espíritu y a veces la letra del mensaje de La Meca. La dimensión guerrera de la *yihad*, la discriminación de la mujer y el enfrentamiento radical entre musulmanes y quienes no lo son (infieles y Gentes del Libro), serían aportaciones específicas de la fase medinense.⁴⁷⁵

Hans Küng afirma que la palabra árabe *yihad* “significa, en primer lugar, ‘esfuerzo’, y en algunos pasajes del Corán es entendido como un ‘afanarse moralmente en la senda de Dios’: *¡Afanaos por Dios como se debe! Él os ha escogido*” (Cor. 22,78).⁴⁷⁶ Las palabras “guerra santa”, de hecho, no aparecen en el Corán, lo que hace que la mayoría de musulmanes entiendan que la guerra nunca puede ser “santa”.

Aunque la palabra *yihad*, según algunos pasajes del Corán, se refiera a la “lucha” violenta en el sentido de una confrontación bélica, conviene recordar, como he señalado anteriormente, que éstos proceden del período medinense y no del mequí, donde el sentido de *yihad* es el de esfuerzo. Por tanto, *yihad*, de forma general, y “como muchas otras recomendaciones coránicas, se refiere al sentido de la responsabilidad moral y a la obligación ineludible del musulmán

⁴⁷⁴ O.C., págs. 18 y 19.

⁴⁷⁵ O.C., págs. 342 y 343.

⁴⁷⁶ Hans Küng, *El islam - historia, presente, futuro*, pág. 663.

de actuar según la voluntad divina, controlando su tendencia a obrar mal y a dejarse llevar por las pasiones. Asimismo, se entiende desde antiguo como la obligación de defender la fe y de propagarla. Los místicos han denominado a este sentido general *al-yihad al-akbar* (el supremo esfuerzo)".⁴⁷⁷

Los musulmanes, desde el comienzo, entendieron que habían sido privilegiados por el Corán como "la mejor de las comunidades", cuya función era prescribir lo correcto y evitar el mal. La misión del Profeta, como la de otros profetas anteriores, incluía la creación de una comunidad justa y ordenada según criterios divinos. La lucha por conseguir este objetivo suponía un gran esfuerzo e implicó a los musulmanes en muchas guerras, designándose este esfuerzo, a partir del período de Medina, como *yihad*. No obstante, este término ya existía antes de Medina y, en este sentido, no puede ser traducido de manera global, simple y errónea como "guerra santa", pues "tiene una connotación más amplia que incluye el esfuerzo por medios pacíficos, como la predicación y la educación, y luchar por purificarse uno mismo en un sentido más personal e interiorizado".⁴⁷⁸ El Corán, cuando se refiere a la defensa armada de una guerra justa, especifica las condiciones de la guerra y la paz, el trato de prisioneros y la resolución de conflictos, enseñando que la última finalidad de la palabra de Dios es enseñar y orientar en los "caminos de la paz".⁴⁷⁹ La *yihad*, traducida como "esfuerzo" o lucha, es, principalmente, la guerra contra el alma (*yihad* mayor), concebida como el "esfuerzo interior, espiritual, sobre todos los esfuerzos exteriores".⁴⁸⁰ Termino este apartado con un texto de David Dakake, musulmán y estudioso del islam que ya he citado en varias ocasiones, en el que se reivindica un islam pacífico a partir de sus fuentes originales:

La noción de un islam agresivo no tiene su base en ninguna lectura culta de las fuentes, ya sean el Corán y sus comentarios, la tradición del *hadit*, o las primeras obras históricas islámicas. Al contrario, lo que aparece claramente al estudiar estos textos es el notable grado de aceptación e incluso de respeto que se mostró

⁴⁷⁷ Montserrat Abumalham, *El islam, de religión de los árabes a religión universal*, pág. 95.

⁴⁷⁸ Azin Nanji, "La ética islámica", en Peter Singer, *Compendio de ética*, pág. 169.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*

⁴⁸⁰ Reza Shah-Kazemi, "Recordando el espíritu de la *yihad*", en AA.VV., *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional* (Barcelona, Ed. Mandala, 2007), pág. 221.

hacia los no musulmanes, en particular a judíos y cristianos, en una época -el primer período medieval- en que la tolerancia y la aceptación de las diferencias religiosas no eran las actitudes habituales. Incluso en casos de guerra, los ejércitos musulmanes actuaron con extraordinaria dignidad y principios, independientemente de la debilidad o la fuerza de su oposición. En resumen, la comunidad islámica primitiva no se caracterizaba por la belicosidad, sino fundamentalmente por la moderación y el comedimiento. Estas características no se daban a pesar de la religión del islam, sino a causa de ella. Esto se puede ver en el Corán, en el capítulo 2, versículo 143, donde Dios dice a los musulmanes: *“Hemos hecho de vosotros un pueblo moderado”*, esto es, un pueblo que evita los extremos, y en otro famoso versículo, que dice: *“... y Él (Dios) ha establecido el Equilibrio (de todas las cosas). ¡No rompáis el Equilibrio!”* (55, 7-8). Los musulmanes tradicionales veían todas las cosas de la vida desde el punto de vista del equilibrio, desde las simples actividades cotidianas hasta el combate y la *yihad*. Cada actividad tenía sus límites y sus reglas porque Dios había establecido el equilibrio para todas las cosas. Han sido sobre todo ciertos musulmanes modernizados, cuyas influencias no son las enseñanzas tradicionales de la fe, sino las actitudes y excesos de la modernidad (sólo que disimulada con turbantes y barbas), quienes han transgredido todos los límites y han despreciado el Equilibrio que es el verdadero islam.⁴⁸¹

4.3.3.- Reivindicación de un islam pacífico

Actualmente abundan las noticias en los medios de comunicación sobre actos terroristas o conflictos armados procedentes del mundo islámico. Es fácil que cualquier persona del mundo occidental que no tenga una cierta formación sobre la religión Islámica relacione ésta con la violencia. Sin embargo, los fundamentalismos o integristas islámicos, así como los grupos terroristas que de ellos emergen, representan sólo un sector minoritario del mundo musulmán. “El terrorismo islamista o islámico surge de una lectura parcial y sesgada de los textos sagrados del islam, y en primer término del Corán, al anatematizar de hecho conjuntamente a las ‘gentes del Libro’ y a los infieles, e ignorar en la práctica las prescripciones acerca de la primacía de la predicación y de la *yihad* no violenta que caracterizan las azoras del Corán correspondiente al

⁴⁸¹ David Dakake, “El mito de un islam belicoso”, en AA.VV., *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional*, págs. 82 y 83.

período de elaboración de la teología en la etapa mequí (612-622 d.C.).⁴⁸² Las personas o grupos islámicos que apoyan la violencia parecen basarse en la etapa del Profeta armado, después de la hégira (año 622), cuando se crea una confederación de creyentes que, mediante la acción militar, se pone al servicio de la conquista, que es llamada “guerra por la causa de Dios”.

Según afirma Antonio Elorza, “hasta la hégira, Mahoma `no había recibido permiso para luchar o autorización para derramar sangre`, limitándose a recibir `la orden de llamar a los hombres hacia Dios, y soportar los insultos y perdonar a los ignorantes`. Ahora, ante la persecución sufrida de los coraixíes que rechazaban el mensaje de Alá, la disposición de este fue terminante: `Lucha contra ellos hasta que no haya más seducción, esto es, hasta que ningún creyente sea apartado de su religión`, `y la religión sea la de Dios, esto es, hasta que sólo Alá sea adorado”.⁴⁸³ A partir de este momento, se da una primacía del componente militar sobre el estrictamente religioso y, debido a esto, la religión se convierte en la envoltura de una estrategia de expansión militar. Los elementos religiosos proporcionan la justificación de las conquistas militares y colocan, por tanto, los actos guerreros en el marco de misiones divinas, consistentes en la expansión indefinida del islam hasta el triunfo completo de la verdadera fe. A través de la guerra santa (en sentido bélico) se avanzará en la senda de Alá.

El arte de la guerra contenido en el Corán de Medina y en los *hadices*, así como una forma violenta de entender la *yihad* derivada de algunos de sus textos, abren la perspectiva de una interpretación religioso-política del islam en la que resultan legitimados comportamientos bélicos o terroristas.⁴⁸⁴ Por eso, no es de extrañar que personas o grupos fundamentalistas justifiquen sus acciones violentas en estos textos sagrados que las alientan y en las conquistas armadas que la historia atribuye a Mahoma.

⁴⁸² Antonio Elorza, *Los dos mensajes del islam*, págs. 101 y 102.

⁴⁸³ O.C., pág. 106.

⁴⁸⁴ O.C., pág. 114.

Aunque hoy en día parezca que proliferan tanto los grupos islámicos violentos como su influencia en los medios de comunicación, no hay que olvidar que la gran mayoría de los musulmanes reivindican un islam pacífico desde sus orígenes y apelando a los textos sagrados. En la fase de predicación de La Meca, Alá recomienda el recurso al convencimiento como medio para ganar la adhesión de nuevos creyentes: *“Llama al camino de tu Señor con sabiduría y buena exhortación. Discute con ellos de la manera más conveniente. Tu Señor conoce mejor que nadie a quien se extravía de su camino y conoce mejor que nadie a quien está bien dirigido”* (Cor. 16,125). En el siguiente versículo, aunque se admite la respuesta al castigo, la conclusión aleja de la violencia: *“Si castigáis, castigad de la misma manera que se os ha castigado. Pero, si tenéis paciencia, es mejor para vosotros”* (Cor. 16,126). La ley del talión es lícita, pero se recomienda el perdón. El musulmán tiene permitido desquitarse del mal con el mal, pero el perdón es mucho mejor. Quien está dispuesto a perdonar, también será perdonado por Dios: *“Quienes de vosotros gocen del favor y de una vida acomodada, que no juren que no darán más a los parientes, a los pobres y a los que han emigrado por Dios. Que perdonen y se muestren indulgentes. ¿Es que no queréis que Dios os perdone?. Dios es indulgente, misericordioso”* (Cor. 24,22). También al musulmán se le recomienda en el Corán que responda al mal con el bien: *“No es igual obrar bien y obrar mal. ¡Repele (el mal) con lo que sea mejor y he aquí que aquél de quien te separe la enemistad se convertirá en amigo ferviente!. Esto sólo lo consiguen los pacientes, sólo lo consigue el de suerte extraordinaria. Si el Demonio te incita al mal, busca refugio en Dios. Él es quien todo lo oye, quien todo lo sabe”* (Cor. 41, 34-36). En esta dirección se encuentran las referencias mequías a la *yihad*, en especial aquélla en que el Profeta es exhortado a *“luchar esforzadamente contra ellos (los infieles) por medio de él (del mensaje, del Corán)”* (Cor. 25,52). Por tanto, desde el Corán mequí se invita al diálogo, al perdón, a hacer el bien y a evitar la violencia.

La divisoria marcada por la hégira es la que permite distinguir entre la fase de construcción del islam, la revelada en La Meca, donde el mensaje islámico designa una serie de obligaciones y deberes para los creyentes respecto de la divinidad, y la fase correspondiente a los años de gobierno y

guerra, revelada en Medina, donde el mensaje islámico va dirigido a los sumisos que integran el islam. Las diferencias formales son claras. En general, cuando Alá se dirige a los creyentes, la azora es medinense, y cuando los destinatarios son la “humanidad” o “los hijos de Alá”, es mequí. El rezo, la postración, es mequí; la *yihad* como guerra, medinense. Según Mahmud Mohamed Taha, después de la emigración a Medina y de la abrogación de los versos de persuasión pacífica, prevalecieron los versos de la coacción por la espada. La referencia a la *yihad* y la elaboración de normas es un rasgo característico del Corán de Medina. No obstante, como la *yihad* como guerra no era un precepto originario del islam, el recurso a la espada fue transitorio, hasta el establecimiento de la nueva sociedad, ya no regida por la violencia sino por la ley (*shari’a*). La serie de preceptos no originales es significativa: el divorcio, la poligamia, la esclavitud, la segregación de hombres y mujeres, el velo o *hiyab*, etc. Estas leyes, a juicio de Taha, surgieron de la debilidad y limitación humanas.⁴⁸⁵

Es una opinión generalizada en Occidente el decir que la religión islámica se difundió por medio de la conquista. Aunque la erudición moderna está demostrando que esta teoría es falsa⁴⁸⁶, “es importante mencionar que la expansión pacífica del islam por la mayor parte del Oriente Medio, Asia y África fue debida de hecho a los principios que se desprendían de la propia revelación coránica”.⁴⁸⁷ En la región de Oriente Medio sólo fueron obligadas a entrar en el islam las tribus árabes politeístas de la península Arábiga. En cambio, las tribus árabes que ya eran Gente del Libro no fueron obligadas a aceptar la religión.⁴⁸⁸ La orden que se encuentra en Cor. 2, 256: “*No cabe coacción en religión*”, debe interpretarse como una indicación para que se escoja la propia religión libremente, tanto en tiempo de paz como de guerra. El comentarista del Corán Ibn Kathir afirma acerca de este versículo:

⁴⁸⁵ O.C., pág. 342.

⁴⁸⁶ Véase por ejemplo R. Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Cambridge: Harvard University Press, 1972) e *Islam: The View from the Edge* (Nueva York: Columbia University Press, 1994), donde habla del caso de la conversión del altiplano persa. Durante los tres siglos siguientes a la conquista de la región por parte de los musulmanes, en la tierra de Irán siguió habiendo una mayoría de población de religión zoroastriana, en directa contradicción con cualquier interpretación de conversión forzosa.

⁴⁸⁷ David Dakake, en AA.VV., *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional*, págs. 53 y 54.

⁴⁸⁸ *Ibíd.*

Dios, el Exaltado, dijo: “No hay coacción en la religión”, es decir, no puedes obligar a nadie a entrar en la religión del islam. Verdaderamente, resulta claro (y) evidente. Él (el islam) no está necesitado como para que uno obligue a nadie a entrar en él. Más bien, aquel al que Dios guía hasta el islam y expande su pecho e ilumina su visión, éste entra en él por la vía de la prueba clara. No sirve de nada entrar en la religión obligado por la fuerza.⁴⁸⁹

Este versículo, que surgió, según Al-Tabari e Ibn Kathir, en relación con los judíos de Medina o con los cristianos de Siria (Cor. 5,48; 2,62), se aplica a toda la Gente del Libro, que debe estar libre de la obligación de aceptar el islam. Además, este mandato está reflejado en otras partes del Corán, como en el versículo: *“A cada uno os hemos dado una ley y una vía, y si Dios hubiera querido habría hecho de vosotros un único pueblo, pero para probaros en lo que os ha dado (os ha hecho como sois). Así, pues, rivalizad en buenas obras. Todos volveréis a Dios, y Él os informará sobre aquello en que discrepabais”* (Cor. 5,48). La universalidad y la aceptación de otras “vías” y “leyes”, evidente en este versículo, se ve aún más directamente en el versículo 2,62: *“Los que dicen ‘Somos judíos’ y ‘Somos cristianos’ y ‘Somos sabeos’, todos los que creen en Dios y en el Último Día y hacen buenas obras, tienen su recompensa con su Señor y no temerán ni se afligirán”*. Es evidente que el mensaje de este versículo está muy lejos de que el islam niega la verdad de otras religiones. En realidad, el Corán exige que judíos y cristianos juzguen de acuerdo con lo que Dios les ha dado en la Torá y en el Evangelio (ver también Cor. 5, 44-47). Por consiguiente, no sólo las gentes de la Torá y del Evangelio no han de ser obligadas a aceptar el islam, sino que, según el Corán, deben ser libres de tomar sus propias decisiones basadas en lo que sus escrituras les han revelado.⁴⁹⁰ Conviene también señalar que si, en el islam, se tiene respeto hacia estas religiones del Libro en base a las enseñanzas del Corán, este mismo respeto se puede hacer extensivo a los creyentes de otras religiones y a los no creyentes a partir de una visión de estas enseñanzas descontextualizada de la época y situación en que fueron escritas.

⁴⁸⁹ Ibn Kathir, *Tafsir al-Quran al-a'zim* (Riyadh: dar al-Salam, 1998), Vol. 1, pág. 416.

⁴⁹⁰ David Dakake, **“El mito de un islam belicoso”**, en AA.VV., *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional*, págs. 57 y 58.

A pesar de que pueda haber motivos para criticar la religión islámica por la justificación que en sus escritos sagrados se hace de cierto tipo de violencia, como se ha visto en esta parte final del presente capítulo, también se puede reivindicar un rostro de paz en esta religión. “En el Corán, las palabras ‘misericordia’ y ‘paz’ son empleadas con mucha más frecuencia que el término *yihad*. Según el Corán, Dios no es el Señor de la guerra (¡ese no figura entre los nombres de Dios!), sino, como se revela ya en las primeras palabras de la azora introductoria (que los musulmanes citan al comenzar cualquier oración o cualquier discurso), ‘el Clemente, el Misericordioso’”.⁴⁹¹ Alá es invocado en el Corán como el Muy Misericordioso, el más Generoso, Compasivo, Clemente, Perdonador, Indulgente, Prudente, Comprensivo, Sabio, Protector de los pobres, etc. Además, “islam”, que significa sumisión o entrega con la que el ser humano debe responder a Dios, procede de la misma raíz semántica que “paz”. Por eso, los musulmanes se saludan con las palabras “La paz sea con vosotros/contigo” (*salam `alaikum/`alaika*).

Hay un imperativo coránico que manda hacer el bien y no sembrar el mal: *“Haz el bien a los demás como Dios ha hecho el bien contigo; y no quieras sembrar el mal en la tierra, pues, ciertamente, Dios no ama a los que siembran el mal”* (Cor. 28,77). También el Corán deja claro que no es igual obrar bien que obrar mal, pide tener paciencia y responder al mal con el bien, más aún, con algo que sea mejor (Cor. 13,22; 23,96; 28,54). Incluso contiene una especie de “regla de oro”: la exhortación a devolver bien por mal debe servir para que el enemigo se convierta en un fervoroso amigo (Cor. 41, 33-35). Además, en la enseñanza coránica está presente el perdón a los enemigos y la renuncia a la venganza (Cor. 42,40). Sobre todo entre los bandos enfrentados de creyentes debe reinar la paz, pero también hay que hacer la paz con los enemigos: *“Si se inclinan a la paz, inclínate a ella”* (Cor. 8,61).

En el Corán se recuerda repetidamente el imperativo esencial de manifestar misericordia y compasión siempre que sea posible. Un famoso dicho del Profeta dice que, escritas en el Trono de Dios, están las palabras: *“Mi*

⁴⁹¹ Hans Küng, *El islam - historia, presente, futuro*, pág. 669.

misericordia tiene precedencia sobre mi cólera". La misericordia y la compasión expresan la naturaleza fundamental de Dios. Por consiguiente, nada puede quedar fuera de la misericordia divina: *"Mi compasión abarca todas las cosas"* (Cor. 7,156).⁴⁹² Desde esta interpretación que los musulmanes hacen de las principales virtudes de Dios a partir del Corán, se puede extraer la conclusión de que la misericordia y la compasión tienen que ser aspectos claves en la vida del musulmán. Una vez asimilados estos valores por los creyentes del islam, es fácil encontrar una clave de interpretación de los textos sagrados y de las leyes islámicas que abogue por la tolerancia, la bondad y la paz con todo el género humano, pues la virtudes del perdón y la compasión son la clave de la reconciliación.

⁴⁹² Reza Shah-Kazemi, **"Recordando el espíritu de la yihad"**, en AA.VV., *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional*, pág. 206.

Capítulo 7

CONCLUSIONES SOBRE LA ÉTICA COMÚN DE LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS

La actual cultura occidental dominante, cada vez más difundida en el mundo a través de los medios globalizados y la movilidad humana -también en los países de otras culturas-, lleva consigo el riesgo de caer en un relativismo que rechaza toda afirmación sobre cualquier verdad absoluta y trascendente, cerrándose con ello a toda forma de religión.

Esta manera de concebir la existencia en ocasiones va acompañada de un subjetivismo individualista que pone en el centro de todo al propio yo, lo que deriva en un nihilismo según el cual nada existe que valga la pena para entregar la propia vida y, en consecuencia, la misma vida no tiene en sí un verdadero sentido.

Aunque es justo reconocer que la actual cultura dominante, posmoderna, conlleva un gran progreso científico y tecnológico, su uso no tiene siempre, como motivo principal, el bien de todas las personas. Se echa de menos un humanismo integral que sería el que podría darle un verdadero sentido y finalidad.

Ante este contexto social, Habermas afirma que “en nuestros días vuelve a encontrar resonancia el teorema según el cual únicamente la orientación religiosa hacia un punto de referencia trascendente puede sacar del callejón sin salida a una modernidad arrepentida”.⁴⁹³ Según él, el pensamiento postmetafísico se caracteriza por su moderación en lo que concierne a lo ético y por la ausencia de cualquier concepción universalmente vinculante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar. En cambio, reconoce que en las

⁴⁹³ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Barcelona, Ed. Piados Ibérica, 2006), pág. 114.

tradiciones religiosas sí han quedado articuladas intuiciones en lo que se refiere a la culpa y la redención, a la posibilidad de salvación en una vida que se percibe desesperante. Es por ello que en la vida de las comunidades religiosas puede mantenerse intacto algo que en otros lugares ya se ha perdido y que tampoco puede recuperarse sólo con los conocimientos profesionales de expertos. Se refiere a las formas de expresión y a las sensibilidades suficientemente diferenciadas frente a una vida fracasada, frente a patologías de la sociedad, frente al fracaso de una concepción de vida individual y frente a una vida deformada en su conjunto.⁴⁹⁴

Habermas es muy sensible al riesgo que entraña una forma errónea de entender la secularización, la cual puede provocar la indiferencia política por parte de aquellos ciudadanos que no se sienten suficientemente reconocidos en la esfera pública. Al mismo tiempo, es consciente del poder configurador de la existencia que han adquirido los mercados, los cuales ciertamente no están sujetos a control democrático. La debilidad de los mecanismos reguladores del derecho internacional aumenta en los ciudadanos la sensación de estar sometidos a dinámicas incontrolables y fomenta la tendencia a la apatía política.⁴⁹⁵ Por eso “recomienda que, ante la pérdida de sentido de nuestra ‘sociedad avanzada’, sería conveniente recuperar el bagaje moral que se conserva en las tradiciones religiosas (ideales de justicia y de vida buena, libertad y dignidad humana, etc.)”.⁴⁹⁶ Éstas pueden aportar a la sociedad una serie de principios éticos que, al ser traducidos al lenguaje de la razón, fortalezcan los lazos de solidaridad humana sin los cuales el Estado secularizado no puede subsistir.

Durante las décadas de 1970 y 1980, Habermas ya advertía de que las sociedades modernas, si es que quieren fortalecer lo humano, no pueden prescindir nunca de cierta comprensión y transmisión del potencial de las

⁴⁹⁴ Jürgen Habermas, “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?”, en Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Dialéctica de la secularización – Sobre la razón y la religión* (Madrid, Ed. Encuentro, 2006), págs. 40 y 41.

⁴⁹⁵ Leonardo Rodríguez Duplá, en el prólogo del libro de Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, *Dialéctica de la secularización – Sobre la razón y la religión* (Madrid, Ed. Encuentro, 2006), págs. 17 y 18.

⁴⁹⁶ Manuel Fernández del Riesgo, *¿Secularismo o secularidad? – El desencuentro entre el integrismo religioso y el fundamentalismo laico* (Madrid, obra pendiente de publicación, 2009), pág. 87.

tradiciones religiosas. Incluso llega a decir en su comentario sobre algunos pensamientos de Gershom Scholen, con motivo de su ochenta cumpleaños, que, entre las sociedades modernas, sólo aquella que pueda introducir contenidos esenciales de sus tradiciones religiosas -que se salen de lo meramente humano- en los recintos de lo profano, podrá salvar también la sustancia de lo humano.⁴⁹⁷ Más recientemente, en el discurso que pronunció en 2001 al recibir el premio de la Paz, Habermas afirmó “que la tesis de la secularización ha perdido hoy su capacidad para ‘ilustrar’ y que la religión y el mundo secular mantendrán siempre una relación de intercambio recíproco”.⁴⁹⁸ Para él, la fe y el saber, aunque se diferencian claramente entre sí, al mismo tiempo mantienen una relación constructiva, sobre todo a la hora de abordar cuestiones sociales particularmente urgentes, como por ejemplo la bioética. En este orden de cosas, la religión se revela como un recurso moral importante, toda vez que los ciudadanos religiosos disponen de un particular potencial de fundamentación en cuestiones de orden moral. En su función de fundadora de sentido, la religión suministra una base moral para el discurso público, y en tal sentido desempeña una función importante en el ámbito de la vida pública.⁴⁹⁹

Según Habermas, en la relación entre la fe y el saber “deben darse dos condiciones: el lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón ‘natural’ y, por tanto, los resultados falibles de las ciencias institucionalizadas así como los fundamentos de un igualitarismo universalista en el ámbito del derecho y la moral. Y, viceversa, la razón secular no debe erigirse en juez de las verdades de la fe, aun cuando del resultado sólo acepte como razonable lo que pueda traducir a sus propios discursos, accesibles en principio de manera universal”.⁵⁰⁰ Teniendo esto en cuenta, y en relación a la contribución de las religiones en el ámbito político-social, Habermas dice que “las comunidades religiosas y las Iglesias, en la medida en que se entienden como comunidades de interpretación y que renuncian a la autoridad espiritual, es decir, que sólo aportan argumentos orientados al creyente en su papel como ciudadano del

⁴⁹⁷ Michael Reder y Josef Schmidt, “**Habermas y la religión**”, en Jürgen Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2009), págs. 25 y 26.

⁴⁹⁸ Michael Reder y Josef Schmidt, *O.C.*, págs. 28 y 29.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*

⁵⁰⁰ Jürgen Habermas, “**La conciencia de lo que falta**”, en Jürgen Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2009), págs. 56 y 57.

Estado, pueden desempeñar un papel activo en la vida política y tener su agenda propia. Esto obra en interés de una comunidad democrática que no quiera desprenderse precipitadamente de unos recursos de sentido, una solidaridad y una justicia que cada vez escasean más”.⁵⁰¹ Por eso, “cuando las posturas basadas en la religión ocupan un lugar legítimo en la vida pública y política, la sociedad política reconoce oficialmente que las manifestaciones religiosas pueden hacer una contribución importante al esclarecimiento de cuestiones fundamentales controvertidas”.⁵⁰²

Francisco Javier de la Torre sugiere la importancia que tiene la aportación ética que las religiones pueden hacer a la sociedad haciendo el siguiente análisis:

- La religión, a pesar de su ambigüedad y de sus peligros de localismo y dogmatismo, es uno de los lugares privilegiados de formación de actitudes y valores entre los ciudadanos, de vinculación comunitaria y de orientación.
- La religión en una sociedad civil puede ayudar a muchos ciudadanos a educar la mirada para observar esos rincones oscuros de nuestra sociedad superando los intereses particulares y la búsqueda desenfadada del dinero y el consumismo.
- La religión crea esa vivencia de comunidad que nos hace capaces de sacrificio por los otros ante tanta solidaridad light. El pluralismo liberal está necesitado de la sensibilidad y motivación de la convicción religiosa y su universalismo solidario.
- Las religiones facilitan la emergencia de preguntas y cuestiones que hacen profundizar la justicia y la solidaridad más allá de la lógica funcional de los sistemas. Las religiones pueden crear ese espacio público donde florezca la deliberación y la prudencia, puesto que poseen ese vínculo afectivo comunitario y ese potencial normativo sustancial capaz de movilizar las cuestiones éticas de justicia.
- Las religiones ayudan a elaborar formas de vida solidaria y de mutuo reconocimiento e igualdad en una época de crisis de las ideologías y utopías.

⁵⁰¹ Jürgen Habermas, “**Una réplica**”, en Jürgen Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2009), págs. 226 y 227.

⁵⁰² Jürgen Habermas, “**La conciencia de lo que falta**”, en Jürgen Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 2009), pág. 73.

La función simbólica de la religión y sus signos proféticos pueden despertar de la apatía y superficialidad de las sociedades actuales.⁵⁰³

Según Francisco Javier de la Torre, “en la ética mundial se encuentra la dignidad de la persona, la opción por los más pobres, la igualdad, la libertad, la participación, la solidaridad con todos, la ecología, la no discriminación de la mujer, etc.”⁵⁰⁴ En su opinión, para la configuración de una ética mundial, la ética que nace de las religiones “aporta modos de vida, valores sustantivos, motivación, construcción de comunidad, orientación, solidaridad, cuestionamiento crítico, contexto narrativo, tradición, historia vinculante, identidad, etc. La ética civil suele ser más abstracta, formal, individual y ahistórica. De ahí que la ética civil necesite el aliento de lo religioso”.⁵⁰⁵

Una vez realizadas estas consideraciones, ahora voy a exponer, en este último capítulo, las conclusiones a las que he llegado, después de realizar los capítulos anteriores, sobre la ética común que comparten las religiones monoteístas y que sirven de contribución a una hipotética ética global para la humanidad.

Al referirme a la ética común que comparten el judaísmo, el cristianismo y el islam, no aludo a todos los aspectos éticos comunes a estas religiones, que considero una tarea inagotable, sino a ciertos criterios éticos que las distintas religiones han puesto en común desde el diálogo interreligioso y a algunas orientaciones para la convivencia contenidas en cada una de ellas que, por su valor ético para la humanidad, he seleccionado y desarrollado en la presente tesis bajo los siguientes epígrafes: ética del amor y de la compasión, ética de la justicia y de la responsabilidad social, y ética de la paz.

De los dos primeros capítulos se pueden extraer unos criterios éticos que comparten el judaísmo, el cristianismo y el islam, pero también otras religiones que también estuvieron presentes en el Parlamento de las Religiones del

⁵⁰³ Francisco Javier de la Torre, *Derribar las fronteras* (Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 2004), págs. 416 y 417.

⁵⁰⁴ *Ibíd.*

⁵⁰⁵ *Ibíd.*

Mundo realizado en Chicago en 1993 y cuya “Declaración de una Ética Mundial” constituye el mayor consenso ético suscrito hasta la fecha, y el más representativo, entre diferentes religiones. Estos criterios éticos comunes, fruto de la apertura de las tradiciones religiosas a lo mejor de ellas mismas, son, lógicamente, muy generales (ética de mínimos), como detallo a continuación:

- El principio de humanidad: “todo ser humano tiene que ser tratado humanamente”. El verdadero criterio que acredita la verdad de una religión es su respeto a la dignidad de las personas y su apoyo en lo verdaderamente humano. Una religión es verdadera en la medida que sirva a la humanidad y es falsa en la medida que fomenta la inhumanidad. Lo humano constituye así la “exigencia mínima” para cada religión. De ahí su defensa en muchos textos fundantes de la igualdad entre hombres y mujeres, del valor del ser humano y de su lucha contra la discriminación. Seguidamente pongo algunas citas religiosas como ejemplo:⁵⁰⁶
 - *“La palabra, la unión de los sexos, el nacimiento y la muerte son análogos para todos los humanos”* (Mahabharata III).
 - *“El deseo, la cólera, el amor, la codicia, el pesar, la angustia, el hambre, el cansancio nos dominan a todos. ¿Cómo en estas condiciones difiere una clase social de otra?”* (Mahabharata XII).
 - *“Los brahmanes (clase más alta) nacen del vientre de la mujer, igual que los candalas (clase considerada inferior) nacen también de la mujer. ¿Qué razón tenéis, pues, para asignar la categoría más elevada a los primeros y la posición inferior a los segundos”* (Sardulakarnavadana 18).
 - *“Y dijo Dios: hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó”* (Gén. 1, 26-27). Biblia hebrea.

⁵⁰⁶ F. Javier de la Torre Díaz, “¿Es necesaria la religión para construir la paz mundial?”, en Graciano González, *Ética de la Paz* (Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2007), págs. 170 y 171.

- *“Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”* (Gál. 3,28). San Pablo. Cristianismo.
- *“¡Hombres!. Temed a vuestro Señor, que os ha creado de una sola persona, de la que ha creado a su cónyuge, y de los que ha diseminado un gran número de hombres y de mujeres. Temed a Dios, en cuyo nombre os pedís cosas, y respetad la consanguinidad”* (Corán, 4,1).
- *“¡Hombres!, os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros”* (Corán 49,13).

El principio de humanidad se puede formular en la regla de oro: “no hagas a los demás lo que no quieras para ti”. Dicho en positivo, sería: “Haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti”. Todos los egoísmos son reprobables y le impiden al ser humano ser verdaderamente humano. La regla de oro figura en diversas tradiciones religiosas de la siguiente forma:⁵⁰⁷

- *“Éste es en verdad el amor más grande: lo que no quieras para ti, no lo hagas a los demás seres humanos”* (Confucio, Analectas, XV, 23).
- *“Lo que a ti mismo te contraría, no lo hagas al prójimo; he aquí toda la ley, el resto no son sino comentarios”* (Talmud, Sabbat, 31).
- *“Amarás a tu compañero como a ti mismo”* (Levítico 19,18).
- *“No hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti”* (Rabino Hillel, 60 a.C.-1 d.C.).
- *“Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros”* (Mt. 7,12; Lc. 6,31).

⁵⁰⁷ O.C., págs. 169 y 170.

- *“Ninguno de vosotros es creyente mientras no prefiera para su hermano lo que prefiere para sí mismo”* (Los cuarenta Hadiths, Dichos del Profeta, de An-Nawawi, 13).
 - *“Esto es lo sumo del deber: no hagas a los demás lo que a ti no te gustaría”* (Mahabharata 5, 1517).
 - *“Nadie debe dirigirse a los otros de la manera que fuera desagradable para él: ésta es la esencia de la moralidad”* (Mahabharata 13, 114).
 - *“Un estado que no es agradable o gozoso para mí, tampoco lo será para él. ¿Y cómo puedo imponerle a otro un estado que no es agradable o gozoso para mí?”* (Samyutta Nikaya, V, 353, 35-342). Budismo.
 - *“Los seres humanos deben ser indiferentes a las cosas mundanas y tratar a todas las criaturas del mundo como ellos mismos quisieran ser tratados”* (Sutrakitranga, I, 11, 33). Jainismo.
 - *“Considera que tu vecino gana tu pan y que tu vecino pierde lo que tú pierdes”* (T’ai Shang Kan Ying Pien). Taoísmo.
 - *“Considerad el cielo como vuestro padre, la tierra como vuestra madre, y todas las cosas como vuestros hermanos y hermanas”* (Oráculo de Astuta). Shintoísmo.
 - *“La naturaleza sólo es buena cuando se reprime para no hacer aquello que no sería bueno para ella”* (Dadistan-i-dinik, 94, 5). Zoroastrismo.
- Toda persona posee una dignidad inviolable e inalienable que tiene que ser respetada. Por tanto, el criterio de actuación de todo ser humano coincide con el imperativo categórico kantiano: “actúa de tal manera que, tanto en tu persona como en la de los demás, utilices siempre a la humanidad como fin y nunca como simple medio”.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ Karl Jasper, *Los fundadores del filosofar* (Madrid, Ed. Tecnos, S.A., 1995), pág. 275.

- Los siguientes preceptos: no matar, no mentir, no robar, no cometer actos deshonestos, honrar a los padres y amar a los hijos.
- Los compromisos que se adoptaron en el Parlamento de las Religiones del Mundo de 1993:
 - Compromiso a favor de una cultura de la no violencia y respeto por la vida.
 - Compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo.
 - Compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrado y veraz.
 - Compromiso a favor de una cultura de igualdad y de asociación entre hombres y mujeres.

Estos criterios éticos comunes que manifestaron las distintas religiones del mundo que estuvieron presentes en Chicago en 1993, ofrecen al conjunto de la humanidad un consenso social por parte de las religiones reunidas consistente en la aceptación de un mínimo de valores, actitudes básicas y criterios humanos.

Hasta ahora, los criterios éticos más ampliamente aceptados por la humanidad están contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. No cabe duda de que se trata de la mayor referencia ética universal, pero al llevar la marca de la cultura occidental puede crear reticencias en otras culturas. Sería deseable, por tanto, la reformulación de un nuevo consenso ético mundial en el que estuvieran representadas el mayor número de culturas posible a fin de superar desconfianzas, celos y anatemas mutuos e iniciar una nueva etapa de diálogo dentro del respeto a las diferencias religiosas y culturales. En él, no cabe duda que se tendría que tener en cuenta el trabajo realizado, desde el diálogo, entre las diferentes religiones, que han llegado a los acuerdos éticos de mínimos anteriormente mencionados.

Para evitar que se haga un uso perverso de las religiones, es indispensable que éstas se sometan a unos criterios éticos mínimos universales (ética laica), actualmente representados en la Declaración de los Derechos Humanos, pero también es positivo que esta ética de mínimos con valor universal se deje enriquecer por los consensos éticos entre religiones y por la “ética de máximos” que ofrece cada una de ellas. Se trataría de poner en común, entre creyentes y no creyentes, unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables, de respetar activamente los máximos de felicidad y de sentido de la vida que no se comparten, y de promover aquellos máximos de felicidad y sentido que sí se comparten. De esta forma, tanto las religiones como las distintas ideologías laicas con contenido ético, se sentirían obligadas a respetar la ética de mínimos consensuada y, a su vez, pondrían su ética de máximos al servicio de la humanidad con el fin de enriquecerla.

Una vez expuestas las conclusiones acerca de la ética de mínimos que pusieron en común las religiones que estuvieron representadas en el Parlamento de las Religiones del Mundo de 1993 (entre ellas, el judaísmo, el cristianismo y el islam, objeto de mi estudio), y la sugerencia de que estos criterios éticos se deberían tener en cuenta de cara a un hipotético nuevo consenso ético mundial, ahora voy a exponer las conclusiones a las que he llegado a partir de la realización de los capítulos 3 al 6. En ellos he analizado la ética de cada una las religiones monoteístas profundizando en los siguientes aspectos: ética del amor y de la compasión, ética de la justicia y de la responsabilidad social, y ética de la paz. Siguiendo este orden, voy a detallar a continuación lo que considero que tienen en común las tres religiones en cada uno de estos aspectos y que, por su riqueza ética, son aportaciones que estas religiones hacen a una ética mundial. Al tratarse de conclusiones, intentaré centrarme en lo más importante.

a) Ética del amor y de la compasión

La idea de que los seres humanos se amen unos a otros ha sido transmitida por el monoteísmo. Mientras que el politeísmo mostraba a dioses

que sólo aman a los héroes, que a su vez eran sus hijos, el monoteísmo muestra a un Dios que ama al género humano. Es a partir del amor de los israelitas al forastero como se llega a la conclusión de que Dios ama a todos los seres humanos: *“Amad al forastero, porque fuisteis forasteros en el país de Egipto”* (Dt. 10,19). El prójimo fue lo primero que se descubrió en el forastero y, a partir de esta concepción, se despertó la compasión hacia él. Esta compasión es la forma primigenia del amor al ser humano. De esta forma, cuando el ser humano aprende a amar al forastero, a su vez puede comprender que Dios ama al forastero. A partir de aquí, se llega entonces a la conclusión de que, como Dios ama al forastero, los seres humanos también se tienen que amar entre ellos. El corazón del judaísmo es, al igual que en el cristianismo, el precepto del amor, que conoce a Dios necesariamente como amor. Por su parte, el islam establece como objetivo de la vida del hombre la complacencia de Dios, donde no se puede entender el amor a Dios sin el amor al prójimo. El hecho de que estas religiones estén basadas en el amor hace que tengan el más alto patrón de moralidad posible.

Las tres religiones monoteístas conciben el mundo como creado por Dios amorosamente conforme a un plan preestablecido en el cual el hombre tiene el máximo protagonismo: debe completar la obra iniciada por Dios (*“Someted y dominad la tierra”*, Gén. 1,28). En el judaísmo, donde el amor es el atributo principal de Dios, y en el cristianismo, donde se sostiene que Dios mismo es amor, se entiende el acto de la creación, entre otras cosas, como un desbordamiento del amor de Dios. Asimismo, en el islam es unánimemente aceptado por todos los musulmanes el amor de Dios por el mundo en general y por los seres humanos en particular. De hecho, uno de los nombres de Dios es *al-Wadud*, ‘Aquél que ama’. Por tanto, también se puede interpretar el acto de la creación como una actitud de amor o de generosidad por parte de Dios.

Según estas religiones, la vida humana adquiere pleno sentido en la medida en que se colabora con el plan de Dios, consistente en la construcción de un mundo mejor mediante relaciones decentes, humanas y morales con el prójimo. Esta exigencia, por parte de Dios, de tratar al prójimo con consideración procede de la doctrina bíblica de que el hombre ha sido creado a

imagen de Dios, compartida por las tres religiones: *“Y creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó”* (Gén. 1,27). Como los seres humanos han sido creados a imagen de Dios, es obvio que el hombre alcanza el máximo nivel de perfección posible o su autorrealización llegando a ser tan parecido a Dios como le sea posible. Esta es la base de la que puede considerarse la doctrina ética individual más importante de la Biblia hebrea, la de la imitación de Dios. La creación del hombre a imagen de Dios tiene directamente unas implicaciones morales hacia el prójimo. Así, se puede llegar a esta conclusión: Puesto que los demás seres humanos están creados, como tú, a imagen de Dios, amar a Dios supone también amar a los que, igual que tú, están creados a su imagen. De ahí el mandato: *“Ama a tu prójimo como a ti mismo”* (Lev. 19,18).

El mandato de amar a Dios común al monoteísmo supone la respuesta recíproca del hombre a su condición de criatura amada por Dios. La imagen de Dios en las tres religiones incluye su amor por todas las criaturas. En el judaísmo, el amor de Dios se expresa en los distintos acontecimientos salvíficos que vivió el pueblo de Israel, en especial la liberación, a través de Moisés, de la esclavitud a la que estuvieron sometidos en Egipto. El pueblo de Israel es elegido por Dios para dar testimonio de su amor al mundo. Todos los seres humanos son hermanos porque son hijos de Noé. El concepto de hermandad universal impregna el Código de la Alianza sinaítica. En el cristianismo, por su parte, se compara el amor de Dios por la humanidad con el de un padre por sus hijos. Sostiene que Dios es un Padre amoroso que, en un momento de la historia, envía a su Hijo (Jesús) a compartir su vida con el hombre. Éste transmite a sus contemporáneos un mensaje de amor, que le lleva a morir en la cruz por su defensa radical de los más débiles. Luego, los discípulos mostrarán su amor siguiendo su mandato de amarse los unos a los otros como él los amó. Jesús llama a Dios “Abba” (Padre) y, por medio de él (su Hijo), todos los seres humanos se convierten en hijos adoptivos de Dios y hermanos entre sí. Por último, en el islam, el amor de Dios se expresa con especial nitidez en la predicación y actuación de Mahoma, el Gran Profeta, en La Meca antes de su expulsión a Medina. Muy crítico con una vida urbana cuyo código de valores pone en duda, se centra en el poder y la bondad de Dios,

instando a las personas a la conversión y a una vida basada en el agradecimiento, la generosidad y la solidaridad social. El Dios de Mahoma distingue entre varios grados de amor hacia la humanidad, atendiendo al compromiso de fidelidad hacia Él. Por eso, los musulmanes también hacen distinción entre fieles e infieles en sus relaciones con el prójimo. No obstante, al igual que el amor de Dios es extensivo hacia todo el género humano, de la misma manera el amor al prójimo engloba a la humanidad en su conjunto.

La exigencia de amar a los demás, sin excepción, no deja de ser una utopía difícilmente realizable. Más aún cuando se trata de amar a los enemigos. En el judaísmo, el término “prójimo” ha ido evolucionando desde una concepción que se refería a “parientes o personas cercanas” hacia una significación universal que engloba a la humanidad en su conjunto. En este tránsito hacia la universalidad se ha incluido también a los enemigos, pues el amor perdona siempre. La imagen de un Dios misericordioso, que perdona por amor, es modelo de referencia para todos los judíos. En este sentido, y haciendo hincapié en el concepto de hermandad universal transmitido por el Código de la Alianza del Sinaí, la misericordia debe transmitirse a todos los que entran en contacto con Israel, incluyendo a los enemigos, pues el destino de la responsabilidad judía consiste en universalizar la justicia y el amor de Dios. En el cristianismo, el amor es la mayor virtud (1 Cor. 13,13) y el mandamiento del amor es el más importante (Mc. 12, 28-31; Mt. 22, 34-40; Lc. 20, 25-28). Pero ese amor debe ser llevado incluso hasta el extremo: ser capaces de amar a los enemigos y dar la vida por los demás. El Dios cristiano insta a dejar toda venganza: *“No hagáis frente al que os agravia”* (Mt. 5,38), a amar no sólo al amigo, sino también al enemigo (Mt. 5,44), a renunciar a juzgar al prójimo (Mt. 7,1), y a perdonar siempre (Mt. 18, 21 ss.), incluso a los enemigos (Mt. 6, 14 ss.). Lo “esencial” para Jesús no está limitado a amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Dt. 6, 4-6), sino que a esto hay que añadir el amor al prójimo como a uno mismo (Mc. 12, 28-34), entendiéndose el término como extensible a toda persona humana. Jesús de Nazaret, durante su vida pública, trata de hacer presente a un Dios-Amor mediante sus enseñanzas y sus acciones. Su predicación del amor, incluso a los enemigos, y la compasión que tuvo hacia todas aquellas personas que

tenían necesidad o eran injustamente tratadas por el sistema lo demuestran. Él pone el amor por encima de la ley afirmando que las leyes están hechas para el hombre y no al revés. Su amor por los demás, sin límites, especialmente por los que sufren, le llevó a tomar partido por ellos, ganándose la enemistad de las personas influyentes de aquella sociedad, que le llevó a la muerte. El islam recomienda a los musulmanes amar a la gente y exhorta a la compasión y las relaciones sinceras con los demás, inclusive si no creen en el islam o en Dios. Es evidente que en el Corán se hacen restricciones sobre la amistad o el amor hacia los enemigos. Se distingue entre enemigos “tranquilos” y enemigos “activos”. Éstos últimos no serían dignos de amistad o de amor. No conviene, sin embargo, sacar conclusiones a partir de este libro sagrado que insten a pensar que en el islam no se practica el amor a los enemigos. En el origen del Corán, escrito en una época de conquista y de guerra entre religiones, resultaba difícil predicar un amor hacia los enemigos. Sin embargo, sí presenta el Corán constantemente a Dios como el Clemente, el Misericordioso, que perdona todos los pecados del hombre, por muy graves que sean, si éste vuelve arrepentido a Él con sinceridad. Asimismo, se recomienda perdonar a los demás. Por eso, muchos musulmanes han sabido comprender que si Dios ama a toda la humanidad, ellos tienen que hacer lo mismo.

Es cierto que en la época actual se está dando un choque de civilizaciones donde en ocasiones se pone bajo sospecha a las gentes de otras culturas. En muchas personas parece que impera la máxima: “ama a tu prójimo y odia a tu enemigo”, entendiendo al prójimo como personas con las que se sintoniza y se tienen cosas en común. En esto, por supuesto, también son protagonistas personas pertenecientes a las diferentes religiones. Es más, muchas personas religiosas, en lugar de ser un ejemplo para los demás en lo que se refiere a la práctica del amor, se dejan llevar por sus intereses personales, egoísmos, odios, rencores, etc., mostrando una imagen negativa de la religión. De todas formas, el hecho de que todo esto vaya en contra del amor que las religiones monoteístas predicán y que las personas pertenecientes a ellas deberían practicar, no quita valor al testimonio que dan aquellas otras personas que llevan el amor hasta el extremo guiadas por su religión.

Se puede comprender que amar a todos los seres humanos, incluso a los enemigos, es una exigencia moral muy elevada, y que, entre los creyentes de las distintas religiones, haya muchas personas que no se sientan capaces o que no estén dispuestas ni siquiera a intentarlo. Pero respetarlos sí está al alcance de todos. La argumentación basada en el respeto a los demás, porque todos los hombres han sido creados a imagen de Dios, encuentra una buena expresión en la llamada “Regla de Oro”, común a las tres religiones monoteístas:

- “Amarás a tu compañero como a ti mismo” (Lev. 19,18).
- “No hagas a los otros lo que no quieras que te hagan a ti” (Rabino Hillel).
- “Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros” (Mt. 7,12; Lc. 6,31).
- Ninguno de vosotros es creyente mientras no prefiera para su hermano lo que prefiere para sí mismo” (Los cuarenta Hadiths, Dichos del Profeta, de An-Nawawi, 13).

La compasión es otro valor que tienen en común las grandes religiones monoteístas. Dios, para ellas, es el ser por excelencia que se conmueve y, por tanto, el Todo misericordia. Sin embargo, ¿cómo se puede hablar de compasión en el judaísmo y en el islam observando el largo conflicto palestino-israelí, donde parece que rige la ley del talión?; ¿y cómo se puede hablar de compasión en el cristianismo cuando países de raíces cristianas inician guerras por intereses políticos, económicos o sociales?. A pesar de todo, las tradiciones de estas religiones transmiten la práctica de la compasión. En las tres, la misericordia está en la base de toda actitud de vida. La compasión hacia el prójimo, en especial con las personas que sufren, está en el centro de la predicación de los profetas de Israel, de Jesús de Nazaret y, aunque en menor medida, de Mahoma.

En los profetas de Israel, la misericordia está en la base de toda actitud de vida. Isaías critica los sacrificios en torno a los que giraba la religión judía (Is. 1, 10-15) y consideraba la justicia, el reconocimiento de los derechos del oprimido, la defensa del huérfano y la protección de la viuda (Is. 1,17) como el centro de la religión. También Oseas comparte la misma idea resumiéndola así: *“Misericordia quiero, no sacrificios, conocimiento de Dios, más que*

holocaustos” (Os. 6,6). El Dios del judaísmo no se olvida de los desfavorecidos: *“El Señor nuestro Dios (...) obra con justicia con los huérfanos y las viudas, y ama al extranjero”* (Dt. 10, 17-18). Las viudas, los huérfanos y los extranjeros estaban considerados, en el judaísmo antiguo, como la trinidad de los perdedores amados por el Dios de Israel. Están incluidos en el grupo de los pobres, a los que Dios a veces convierte en ganadores: *“Él levanta del polvo al desvalido y, de la mugre, saca al pobre para que pueda sentarse con los grandes y ocupar un lugar de privilegio”* (1 Sam. 2,8). Los profetas de Israel hacen una fuerte defensa del pobre, denunciando cada vez con mayor insistencia la riqueza y el lujo, y su compasión social va adquiriendo cada vez mayor actualidad política y mayor profundidad religiosa. La adoración de Dios se convierte en hipocresía si no lleva a la compasión social. Si no se atiende a los desfavorecidos, la oración y el culto se convierten en simples rituales. Son innumerables los textos proféticos que afirman que Dios defiende al pobre y al oprimido y que, por tanto, no se les puede descuidar. El sábado (día festivo) expresa la compasión de Dios por los seres humanos y anula la diferencia que se forma entre ellos a causa de los diferentes tipos de trabajo. En el judaísmo, a través de los mandamientos, incluido el del descanso semanal, Dios despierta la compasión por los pobres. La compasión de Dios por los pobres constituye un punto de referencia en la ética judía que conlleva una implicación personal. Puesto que en la historia hay perdedores, y dado que Dios los ama, hay que amarlos y ayudarlos en su condición.

En el cristianismo, la insistencia en la misericordia y no en el culto vacío aparece dos veces en boca de Jesús en el evangelio de Mateo (9,13; 12,7). La mejor ejemplificación de la misericordia se encuentra en la parábola del Buen Samaritano (Lc. 10, 29-37). La radicalidad de Jesús también se expresa en las bienaventuranzas, donde se aprecia una opción clara a favor de los pobres, los hambrientos y los que sufren, así como un ideal de vida opuesto al egoísmo, que es el causante de la injusticia. La moral de Jesús supera la ley, porque es la moral del corazón, la moral del amor y de la compasión, con todo lo que conlleva de bondad, perdón, solidaridad, generosidad, justicia, paz, etc. El espíritu de la ley, del cual *“depende toda la ley y los profetas”* (Mt. 22,40) está basado en el amor a Dios y al prójimo. Jesús, durante su vida, se vio movido

por una ilimitada compasión por los pobres y oprimidos, hasta el punto de mezclarse e identificarse con ellos. Trató de liberarlos de toda clase de sufrimientos y de dolor. De su vida se desprende que, para los cristianos, el prójimo es de manera especial aquella persona que padece una necesidad y que requiere de la compasión y amor de los demás. A través de la predicación y obra de Jesús, así como de su sufrimiento y de su muerte, se pone de manifiesto que el Dios cristiano es un Dios humanitario, compasivo, que brinda amor (aun a los fracasados) y por eso puede ser llamado Padre/Madre. Jesús, con su vida, testimonió a este Dios y pidió a sus seguidores que hicieran lo mismo, que se amaran unos a otros, especialmente a los que más lo necesitan.

Para muchos musulmanes, los rasgos más destacados de Dios son su misericordia y su compasión. Mahoma, durante su vida, crea un sistema de relaciones entre Dios y los hombres y de estos entre sí que reproduce el modelo de relaciones de cada tribu con su jeque y de los miembros de cada una de ellas entre sí, en las que priman la justicia, la sabiduría y el amor. Durante su predicación en la Meca, criticó el sistema de valores existente e insistió en la bondad, la generosidad y la solidaridad social. Asimismo, anunció que su misión era “perfeccionar las nobles virtudes”, donde se incluyen visitar a aquellos que no te visitan, dar y donar a aquellos que no te dan o donan nada, y ser justo y benevolente con aquellos que no han observado tus derechos. Su interés por los más necesitados le llevaron a institucionalizar el *zakat* (limosna) como un impuesto obligatorio dedicado especialmente a los más pobres. El amor al prójimo en el islam, al igual que en las religiones anteriores, lleva a la compasión por los demás, pues ésta es su máxima expresión. Aquí también los pobres tienen que ser los privilegiados de la compasión, pues no se puede amar al Dios Compasivo despreciando a sus pobres. En este sentido, el islam ha estado caracterizado por una red de instituciones caritativas encargada de la atención a los necesitados y subvencionada con los impuestos y donativos voluntarios de los musulmanes. La caridad es un deber dentro del marco de relaciones sociales. Del Dios Compasivo y Misericordioso sólo se puede desprender que sus fieles también lo sean, siguiendo el ejemplo del Profeta de ser sensible a las necesidades de los demás.

b) Ética de la justicia y de la responsabilidad social

La justicia y la responsabilidad social son otros valores que aportan las religiones monoteístas a una ética universal. El judaísmo ha ido entendiendo que no hay mejor culto a Dios que la justicia y el amor con el prójimo. El cristianismo aspira a un estado de justicia para todos (la justicia del Reino). Esta idea de justicia se encuentra en el centro del mensaje de Jesús: *“Buscad primero el Reino de Dios y todo lo que es propio de él (su justicia), y Dios os dará lo demás”* (Mt. 6,33). En el islam, la caridad con el prójimo está entre los cinco pilares. En esta religión, las enseñanzas referentes a las responsabilidades sociales están basadas tanto en el afecto y el respeto como en la solidaridad con los demás.

En el judaísmo, los profetas de Israel denuncian el culto como algo aborrecible cuando intenta ser un sustitutivo de la justicia y un encubrimiento de crímenes. Dios no puede aguantar solemnidades cuando hay delitos. Son innumerables los textos proféticos que afirman que Dios defiende al pobre y al oprimido y promueve una mentalidad social que privilegie la justicia y la defensa del pobre maltratado. La ley del Shabat tiene entre sus objetivos convertir el sábado en una expresión de moralidad al establecer la igualdad entre los seres humanos a pesar de la diversidad de las situaciones sociales. El pueblo israelita ha tenido conciencia, desde sus comienzos, de que fue el mismo Dios quien le obligó a luchar por sus derechos y, de manera singular, el que tomó partido y los alentó en el gran acontecimiento de la liberación de la opresión en Egipto. El Dios que se manifestó en el Éxodo es un Dios al que siempre se le verá al lado de los pobres y pequeños, de los minoritarios y de los menos fuertes. La libertad conseguida llevó a la Alianza, donde se establecieron unas relaciones justas con los demás. La justicia figura entre los atributos primordiales de Dios (Sal. 145,17; 119, 137-142) y del Mesías (Is. 11,5), así como en un mandamiento que hay que cumplir (Dt. 16,20) y en el ideal del hombre (Prov. 10,25). La justicia es el principio jurídico y la norma para salvar la integridad civil de la sociedad; de ella derivan todas las leyes (Lev. 19, 36-37; Dt. 1,16). Los profetas se encargan de recordar al pueblo el ideal de Reino de Dios de justicia e igualdad. Acusan públicamente a los

poderosos de las injusticias que cometían y, ante el incumplimiento constante de la Alianza por parte de los judíos, anuncian la era mesiánica, que traerá el nacimiento de un nuevo Israel, sustentado en los tres pilares de justicia, verdad y paz. No es suficiente la condena de la injusticia, sino que hay que implantar la justicia en la sociedad. Puede decirse que toda la enseñanza judía se basa en una preocupación por la justicia y la compasión en las relaciones humanas, y en una creencia fundamental tanto en la capacidad de autosuperación del ser humano como, sobre todo, en la obligación que tiene de esforzarse al máximo para que su vida alcance el nivel ético más elevado posible y contribuya, lo más que pueda, a mejorar el conjunto de la sociedad.

Para el cristianismo, la existencia adquiere su pleno sentido cuando los hombres colaboran en el plan de Dios y se empeñan en hacer un mundo mejor donde el amor sea la ley suprema. Ello implica crear una sociedad futura de hombres y mujeres que vivan los valores del Reino de Dios (verdad, justicia, amor, paz, libertad...) tal y como los vivió Jesucristo. El Dios que presenta Jesús es el que quiere revolucionar el mundo: los primeros serán últimos y los últimos primeros. Tiene una especial predilección por los más pobres, por los marginados, por aquellos que los hombres desprecian. El Reino de Dios anunciado por los profetas y por Jesús es el reino de los “pobres”, el reino de la justicia y de la verdad. El cristianismo se ha definido como una religión ético-profética, heredera de los viejos profetas de Israel. Su crítica de la religión, su denuncia del orden injusto, su propuesta de una sociedad basada en el amor y su defensa de la libertad humana los convierte en referentes éticos de la religión de Jesús y de moralidad universal. La ética del cristianismo busca la liberación de las diferentes opresiones y esclavitudes a que están sometidos los grupos y las personas más desfavorecidos. Se identifica con los pobres y, por tanto, opta por ellos. El Reino de Dios anunciado por Jesús se refiere a una sociedad donde ya no habrá ni estatus, ni prestigio, ni división de las personas en inferiores y superiores. Todo el mundo será amado y respetado por el hecho de ser persona. Ya nadie será tratado como inferior, ni pasará necesidad, ni le será arrebatado el reconocimiento de sus derechos. Jesús, con sus palabras y acciones, empieza a hacer realidad esta futura sociedad. Él trataba a cada persona de tal forma que nadie se viera nunca excluido, tomando especial

partido por los pobres y oprimidos. Su anuncio del evangelio supone una buena noticia para los sectores oprimidos de la sociedad (Lc. 4, 16-30) y su peculiar experiencia de Dios le lleva a defender la dignidad de todos los seres humanos. Puso gran empeño en denunciar la manifestación colectiva del pecado y el egoísmo de los hombres. No critica la ley, pero quiere asegurarse de que sea servidora de los hombres y no su dueña, pues su objeto es la justicia, la misericordia y la fidelidad (Mt. 23,23). Jesús se apoyaba en el amor al prójimo a la hora de interpretar la ley, ya que su dignidad está por encima de todo. No se puede pasar la ley por encima del prójimo, ni devolver mal por mal, sino que hay que ofrecer posibilidades de rehabilitación y ayudar al infractor a ser más humano.

Islam significa “obediencia”, consistente fundamentalmente en adorar a Dios con sumo respeto, ayudar a los necesitados, ser paciente, actuar de buena fe, perdonar las ofensas y estar dispuestos a dar la vida por la defensa de la fe. La obediencia a la ley de Dios informa profundamente la vida cotidiana del creyente en todas sus formas: religiosa, social, política, económica... La relación con los otros, y con las cosas propias y ajenas, está vinculada en todos sus aspectos por la obediencia a los preceptos, a las prohibiciones, a las obligaciones o a las recomendaciones de las Escrituras y de un sistema legal que dictamina los imperativos morales elaborado por los pensadores musulmanes (*Shari’a*). En el Corán y en la Tradición se encuentran numerosas referencias a normas “de urbanidad”. Tienen que ver con bellas indicaciones en el comportamiento con los huéspedes, en el cuidado de las personas, en las relaciones con el otro sexo, en el saludo o el trato con los otros, en la visita a los enfermos y moribundos, etc. Así, por ejemplo, en el Corán se sugiere a los individuos que gasten la riqueza y los bienes en la familia y los parientes, los huérfanos, los pobres, las personas sin hogar, los necesitados, etc. Estos actos definen la responsabilidad del musulmán por formarse una conciencia social y compartir los recursos individuales y comunitarios con las personas más desfavorecidas. Mahoma, durante su vida, dedicó especial atención al alivio de las miserias y a la enmienda de las injusticias. Sus primeros seguidores eran principalmente jóvenes, extranjeros o pobres. Nunca fue un reformador social, pero se preocupó por la mejora de la sociedad y por la superación de ciertas

injusticias. Para él, la práctica del Bien no se distingue de la Religión. Mahoma insiste en una ética de la justicia con vistas al inminente Juicio y llama a la conversión y a la solidaridad social frente a la actitud egoísta y materialista de los ricos comerciantes y negociantes. Así, la primera comunidad musulmana no se funda en un determinado estatus social, sino en la fe común, la oración ritual, la piedad escatológica y una ética de la justicia. La fe religiosa del musulmán lleva implícita un código de conducta. La creencia en Dios conlleva unos deberes éticos con el prójimo. No se puede ser una persona religiosa sin tener una responsabilidad social con los demás, especialmente con los que más lo necesitan (Cor. 2,177). En cuanto a los delitos cometidos, en la base de la tradición preislámica figuraba el talión y, aunque Mahoma no lo suprimió, intentó limitar sus aplicaciones. En el Corán se justifica esta ley, pero también se recomienda el perdón y la reconciliación con el adversario (Cor. 42, 39-40). Aquí se puede observar una de las características de la ética coránica: su proceder sobre la “doble vía” del talión y del perdón. Mahoma reconoce la costumbre que imperaba en la época, pero busca unas relaciones más humanitarias. Teniendo esto en cuenta, el espíritu y la letra del Corán no impiden sustituir los castigos corporales a los delincuentes por penas de prisión, pues, a pesar de la ambigüedad del Corán respecto al castigo, también en él se predica la misericordia y el amor hacia el prójimo.

El judaísmo, el cristianismo y el islam son religiones de revelación en las que el ser humano se encuentra y actúa “ante” Dios. A Él puede confiarse en la fe y Él orienta el comportamiento humano, que encuentra su fundamento en su palabra y voluntad. Para una ética de la humanidad son irrenunciables aquellos imperativos humanitarios que originariamente fueron formulados para el pueblo de Israel en el Decálogo. El cristianismo los ha hecho asimismo suyos al pie de la letra (salvo la ley ritual del sábado). Igualmente, el Corán ofrece, al final del período mediní, un compendio de los más importantes deberes éticos en el que se constata una abundancia de paralelismos (a excepción del sábado) con los “diez mandamientos” del judaísmo. Por tanto, en el Decálogo ya existe una ética básica común a las tres religiones proféticas capaz de realizar una

contribución de significado histórico a una ética mundial. El común planteamiento ético de fondo es el siguiente:⁵⁰⁹

El decálogo judeo-cristiano
(Éx. 20, 1-21)

Yo soy el Señor, tu Dios.

No tendrás otros dioses rivales míos.

No te harás una imagen (de dios alguno).
No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios,
en falso.

Fíjate en el sábado para santificarlo.

Honra a tu padre y a tu madre.

No matarás.

No cometerás adulterio.

No robarás.

No darás falso testimonio contra tu prójimo.

No codiciarás los bienes de tu prójimo.

No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su
esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno,
ni nada que sea de él.

El código de deberes musulmán
(Azora 17, 22-38)

En el nombre de Dios, el Clemente, el Miseri –
cordioso.

No pongas junto a Dios otro dios.

Tu Señor ha dispuesto que no adoréis a nadie
fuera de Él.

Trataréis a vuestros padres con generosidad.
Dad lo que es justo al allegado, al pobre y al
viajero.

No matéis a vuestros hijos por temor de
miseria... Dios ha declarado sagradas a las
personas: no la matéis sin razón.

No os acerquéis al adulterio.

No os aproximéis a la riqueza del huérfano.

Sed fieles al contrato.

Dad la medida, cuando midáis, y pesad con la
balanza bien equilibrada. No sigas aquello de
lo que no tienes conocimiento.

No recorras la tierra con insolencia.

⁵⁰⁹ Hans Küng, *El Islam - historia, presente, futuro* (Madrid, Ed. Trotta, 2006), pág. 116.

La doctrina ética más conocida de la Biblia son estos “diez mandamientos” citados. De ellos, al menos seis tienen una relevancia ética directa y, aparte de por cristianos y judíos, también son compartidos con algunos matices, como acabo de referir, por musulmanes. Éstos son: a) honra a tu padre y a tu madre; b) no matarás; c) no cometerás adulterio; d) no robarás; e) no levantarás falso testimonio contra tu prójimo; y f) no te adueñaras de las posesiones de tu prójimo. Los cuatro restantes se refieren a cuestiones de importancia teológica y ritual. Por tanto, se puede decir que, por una parte, están las obligaciones entre las personas y, por otra, las obligaciones entre las personas y Dios.

La justicia, la solidaridad, la gratuidad y la hospitalidad son valores compartidos por estas religiones y vienen determinados, especialmente, por la insistencia de los profetas de Israel, de Jesús de Nazaret y de Mahoma en la atención a las personas necesitadas. En el judaísmo, la Alianza lleva a unas relaciones justas con los demás. La tierra se distribuyó equitativamente (Núm. 34, 13-15) y se arbitraron leyes que garantizaran la igualdad de todos frente al egoísmo. Cada siete años debía celebrarse un año sabático en el que se liberaba a los esclavos (Éx. 21,2) y se perdonaban las deudas (Dt. 15, 1-4); y cada cincuenta años, un año jubilar en el que se redistribuían las tierras entre todos (Lev. 25, 8-17). Todo ello con el siguiente fin: *“Así no habrá pobres junto a ti”* (Dt. 15,14). Los diezmos y las primicias suponían contribuciones obligatorias de las que una parte iban dirigidas a los pobres. El Shabat se convierte en símbolo de la emancipación de los esclavos. La división existente entre ricos y pobres, ocasionando grandes injusticias, es un motivo de crítica constante de los Sabios: *“Quien explota al necesitado, afrenta a su Hacedor; quien se apiada del pobre, lo honra”* (Prov. 14,31). La Torá advierte de que la justicia está pervertida si la persona que tiene el poder es favorecida (Lev. 20,15), o si se acepta soborno de los ricos (Dt. 16,19), o se les niega la justicia a los forasteros, huérfanos y viudas (Dt. 24,17). El Dios de Israel se revela en los orígenes del pueblo judío como el liberador de un pueblo oprimido que quiere la instauración de la justicia (Éx. 3, 7-8). El pueblo de Israel, esclavo en Egipto, será liberado y llevado a la tierra de sus antepasados, donde, por medio de la Alianza, se legislará a favor de los pobres y se hará justicia al forastero, al huérfano y a la viuda. En la tradición bíblica, Dios se presenta como el protector

de los débiles, los abandonados, aquellos a los que nadie defiende de sus opresores. Él es el defensor de los pobres y debe garantizar la justicia verdadera atendiendo siempre los derechos de los débiles y oprimidos (Sal. 146, 7-10; Sal. 72, 4.12-14). Los profetas denuncian reiteradamente la injusticia, las opresiones, la violencia realizada a los pobres... y anuncian la esperanza para el pueblo de que Dios les ayudará a instaurar la justicia y la libertad (Ez. 34,27). El tiempo mesiánico traería la justicia esperada (Is. 11, 1-9; Is. 42, 1-4). El judaísmo, con el paso de los años, ha entendido que este tiempo mesiánico se dará al final de los tiempos y, por tanto, la instauración de la justicia y la libertad es una tarea humana para el aquí y el ahora, constituyendo una base ética primordial en la vida del creyente.

El cristianismo hereda y recoge esta pasión por la justicia de la fe religiosa judía. Jesús anuncia el Reino de Dios, que es un ideal de justicia y de fraternidad. La aceptación de este reinado supone la realización de la justicia entre los hombres; el reconocimiento de un Dios Padre implica la fraternidad interhumana. La justicia de Jesús, al igual que la tradición del éxodo, comienza con la liberación del oprimido. La identificación de Jesús con el pobre también lo coloca en la tradición de la liberación. El mismo Dios que escuchó los gritos del oprimido en Egipto permanece todavía escuchándolos en el Nuevo Testamento. El evangelio de Jesús muestra una opción preferencial por los más pobres y escucha su clamor y hace justicia. El entero clima del evangelio es una exigencia continua del derecho del pobre a ser oído, a ser considerado de manera preferencial por la sociedad, una exigencia de subordinar las necesidades económicas a las del desposeído. El Reino de Dios que anuncia Jesús supone una amenaza para todo orden establecido y una llamada constante al cambio y a la transformación a favor de los oprimidos. Colaborar con el Reino supone asumir un nuevo orden de cosas a favor de todos los descontentos de la tierra y de la realización definitiva de la justicia. Ello supone la protección y la ayuda para aquellos que no pueden valerse por sí mismos, para todos los desheredados de la tierra, para los pobres, los oprimidos, los débiles, los marginados y los indefensos. Por eso, en la predicación de Jesús, el Reino es para los pobres (Lc. 6,20), los niños (Mc. 10,14), los pequeños (Mt. 5,19) y, en general, para todos los que la sociedad margina y desestima. El

ideal del Reino es la construcción de una sociedad basada en la fraternidad, la igualdad y la solidaridad entre todos, donde los privilegiados son precisamente los débiles y marginados. Jesús, durante su vida, se acercó a los pobres, a los pecadores, a los enfermos, a las mujeres marginadas..., es decir, a todos aquellos que tenían algún tipo de necesidad, con el fin de ayudarles y ofrecerles esperanza. También pone en el centro del evangelio la hospitalidad con el extranjero, hasta el punto de decir que acogerlos a ellos es como acogerle a él, y negarles la hospitalidad es como negársela a él (Mt. 25, 31-34). El cristianismo, en definitiva, insta a una actitud de servicio desinteresado hacia los demás, especialmente hacia los que más lo necesitan, e incluso, según palabras del mismo Jesús, recomienda que se dé gratis lo que se ha recibido gratis.

En el islam, la actitud de cumplir obras buenas con el prójimo es, además de un estilo de vida y de espiritualidad, una tarea imprescindible dentro del itinerario de salvación de cada musulmán. El Corán dice al respecto: *“Todo el bien que habéis realizado, lo recuperaréis junto a Dios”* (Cor. 73,20). La bondad moral y la generosidad material forman parte del carácter de Mahoma. Llama la atención su recomendación de abstenerse de las burlas, apodos e insultos tan gratos para los árabes, y la de olvidarse de las injurias (Cor. 49, 11-12). También Mahoma intenta atenuar los inconvenientes de la costumbre árabe del talión. Naturalmente, se debe una protección al huérfano y a la viuda de los guerreros muertos por el islam (Cor. 4, 2-11). Mahoma protege severamente la propiedad contra el robo y se pone de parte de los más desfavorecidos diciendo que hay que liberar al esclavo, alimentar al huérfano o al pobre (para ellos hay que reservar una parte de los bienes “por amor de Dios”), y acoger con benevolencia al desgraciado. De hecho, Mahoma combate en La Meca el egoísmo de los coraichitas. Tal es su conducta ética, que un *hadit* dirá que se quiera para el hermano lo que se quiera para sí mismo (‘Umda 6,586). Además, el comportamiento que prescribe, lo practica en primer lugar él mismo, y el estudio de su ética es, por tanto, para el musulmán, estudio de su ejemplo. Según él, las virtudes principales que hay que cultivar son, ante todo, virtudes de solidaridad, justicia, bondad... que la intención dirige hacia Dios. Mahoma se lamenta de que los hombres se aferren a sus posesiones y, en su

ambición, siempre quieran tener más. También de que despojen a las viudas y los huérfanos aun de lo mínimo que les queda. El Corán recuerda constantemente los derechos de los más desfavorecidos e intenta poner los medios para que los obtengan, siendo el *zakat* un cauce para ello en la tradición musulmana. Aunque el estatus entre hombres y mujeres es desigual en el islam, el Corán mejora la situación de la mujer asignándole nuevos derechos, como el de propiedad y de herencia, el de contraer matrimonio y, si es preciso, iniciar el divorcio, el de mantener la dote, etc. Incluso algunos musulmanes modernos afirman que el nervio de la reforma coránica fue en la dirección de la monogamia y un mayor protagonismo público de la mujer.

Las religiones monoteístas transmiten un estilo de vida pobre, desprendido, desinstalado..., criticando la acumulación de riquezas. La exégesis rabínica considera el robo como un gran pecado, afirmando que quien roba es siempre uno que ha decidido en su corazón que saca el hombre más provecho quebrantando el precepto que cumpliéndolo, y ésta es la negación absoluta de Dios. Las leyes procedentes de la Alianza trataron de garantizar la igualdad de todos frente al egoísmo, decantándose a favor de los necesitados. Luego, los profetas de Israel denunciaron con insistencia la riqueza y el lujo, insistiendo en que hay que compartir los bienes con los pobres. Asimismo, los Sabios critican constantemente las diferencias entre ricos y pobres. En el cristianismo, la incompatibilidad entre Dios y el dinero es clara: *“Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero”* (Mt. 6,24). El estilo de vida cristiana tiene que ser pobre, desprendido, tal y como vivieron Jesús y sus discípulos. La exigencia del abandono de las riquezas no es sólo para un grupo selecto de creyentes, sino para todos los que las posean: *“Cualquiera de vosotros que no renuncie a sus bienes, no puede ser discípulo mío”* (Lc. 14,33), pues ellas separan de Dios y de los demás, creando violencia y ruptura entre las personas (Lc. 16, 19-31). Para acoger el Reino de Dios, es necesario optar por los pobres. En cuanto al islam, el Corán está lleno de condenas contra quienes se enriquezcan mediante la usura o no compartan sus riquezas. El rico sólo puede purificar su riqueza con el *zakat*, especie de impuesto revolucionario religioso (Cor. 13,22). De ahí la obligación de no ser

ostentosos al dar dinero. La regla de todas las reglas, la obligación máxima del don, es la gratuidad. Mediante el *zakat* se dona una parte de los bienes superfluos para cubrir las necesidades de los pobres y los gustos de la comunidad. Los que observan la plegaria y dan el *zakat* son los verdaderos creyentes, según el Corán (Cor. 2,177; 70, 22-24). Con la aplicación de este impuesto legal en el islam, lo que se pretende es hacer justicia. El *zakat*, de alguna forma, reivindica que los pobres tienen parte en los bienes de los ricos. Aparte de este impuesto, hay que practicar la limosna conforme a la conciencia de cada uno. La primera comunidad musulmana se distinguió por una actitud de bondad y solidaridad completamente espontánea. Es más, el Corán, partiendo de la propia pobreza de Mahoma, alaba con frecuencia la ayuda al prójimo (Cor. 51, 15-19).

c) Ética de la Paz

Actualmente son tiempos difíciles para hablar de paz entre las religiones. Los diversos conflictos religiosos en los que algunas de ellas se están viendo envueltas y el fanatismo religioso del que estamos siendo testigos hacen pensar a muchas personas que las religiones, en lugar de ser portadoras de paz, lo son de guerra y conflicto.

Es más, a lo largo de la historia, las religiones, y de modo especial las del Libro, han mostrado con demasiada frecuencia su lado destructivo estimulando y legitimando el odio, la enemistad, la violencia y la guerra. Sin embargo, sería injusto no reconocer que también han estimulado y legitimado el entendimiento, la colaboración y la paz. En los últimos decenios, por todas las partes del mundo, se han intensificado las iniciativas de diálogo y colaboración entre las distintas religiones. En este diálogo, las religiones del mundo han vuelto a descubrir que sus propios principios éticos vienen a apoyar y dar profundidad a los valores éticos laicos contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El recurso a la violencia es considerado por ellas como desviación en la forma de entender y vivir su mensaje, que nos viene a decir que la paz con los demás viene condicionada por la idea de que todas las

personas son iguales en dignidad y comparten el mismo destino, lo que las tiene que llevar a respetarse mutuamente. Por eso, la conclusión es clara: Ninguna religión, si es verdaderamente universal, puede dejar de defender los valores de la paz y de la dignidad de la persona.

A partir del análisis de la tradición bíblica judía, he ido descubriendo que la promoción y la vivencia de la paz entre las personas y los pueblos es un valor primordial que va evolucionando con el paso del tiempo. En el comienzo del judaísmo hay una promesa de vida vinculada a Abrahán y una esperanza de paz para Palestina: *“En ti serán benditas todas las naciones de la tierra”* (Gén. 12, 1-7), pero también hallamos una conquista violenta de la tierra, con el exterminio de sus habitantes (Jos. 1-12). La guerra ha estado presente en los orígenes y evolución del pueblo judío cuando el Dios universal se ha vinculado con un pueblo concreto y la paz se transmite a través de la victoria militar. Pero el mismo pueblo de Israel también se ha presentado a sí mismo como promotor de un camino de paz que ha marcado la historia. De hecho, el Dios del judaísmo se revela en el origen de la historia como el Dios de la paz (Gén. 1-4). El valor de la paz está presente de manera constante en la Biblia judía y, en su evolución, se ha convertido en un signo de reconciliación entre los judíos. Paz es el nombre de Dios (Yahveh-Shalom); paz es el nombre del Mesías (Príncipe de la paz), cuya misión es anunciar y establecer la paz; en la liturgia israelita se cantaba que Dios bendice a su pueblo con la paz (Sal. 29,11); Paz es también el nombre del Israel santo (*“Semilla de paz”* - Zac. 8,12)... El concepto de paz aparece de forma constante en toda la literatura hebrea bíblica y va variando hacia valores cada vez más altos. En los primeros libros bíblicos (Pentateuco e históricos) suele estar asociado a cualquier conflicto bélico, haciéndose referencia a la paz en relación a la ausencia de guerra. Este concepto de paz va evolucionando hasta la aparición de la *“paz”* como valor ético, tan frecuente en los profetas. Durante el tiempo profético, el deseo de venganza queda superado por una postura fuerte de no-violencia activa, transmitida por aquellos profetas que apelan a Dios y renuncian a luchar en guerra externa, superando de esta forma la defensa armada. La fidelidad religiosa (*“no tendrás otros dioses fuera de mí”* – Éx. 20,3), aplicada a la prohibición de armamentos y pactos militares, conduce al desarme político, pues allí donde los hombres

confían en Dios, deben superar la guerra, rechazando toda violencia que, lo único que hace, es engendrar destrucción sobre la tierra. Se sustituye la violencia mesiánica por un mesianismo utópico de paz como retorno al paraíso de la reconciliación con el cosmos y la humanidad. La paz viene a ser un don de Dios por encima de toda violencia, pero también una opción de los creyentes que, guiados por los profetas, la sustituyen por la paz. El Mesías ya no será guerrero que triunfa, sino alguien que, entregando su vida por los demás, abre un camino de reconciliación. Los representantes de ese Siervo-Mensajero aceptan el sufrimiento y reciben la injusticia sin reaccionar de manera violenta. El Siervo de Yahvé se presenta como el inocente que carga con las culpas de todos para terminar con toda violencia. No es culpable porque no es violento, porque no responde al mal con otros males, rompiendo la lógica acción-reacción que dominaba sobre el mundo.

En el origen del cristianismo está la paz. Jesucristo fue un judío fiel a las tradiciones de su pueblo que asumió y radicalizó la profecía mesiánica de la paz en la línea del Siervo de Yahvé. Desde un nuevo concepto de Dios, a quien concibe como Padre, trató de llevar al extremo la utopía israelita del amor, la justicia y la paz. Su universalismo pacífico queda reflejado de forma clara en el sermón de la montaña, donde predica la reconciliación con el hermano (Mt. 5, 21-24), no devolver mal por mal (Mt. 5, 38-39), el amor a los enemigos (Mt. 5, 43-44) y no juzgar a los demás (Mt. 6, 1-2). Según relatan los evangelios, en varias ocasiones provocaron o intentaron poner a prueba a Jesús, pero él evitó cualquier tipo de violencia o conflicto (por ejemplo, Jn. 8, 1-11 y Mt. 22, 15-22). Lo característico de Jesús es, ante todo, la disposición al perdón sin límites y siempre, perdonando incluso a sus verdugos una vez que le crucificaron (Lc. 23,34). Desde la imagen de un Dios presentado como Padre amoroso, Jesús apela al amor del hombre y trata de llevar ese amor a todos, sin distinción. Él se presenta como un hombre de paz, pero eso no le impide enfrentarse al poder establecido, aunque no por medios guerreros. Su estilo de vida le lleva a denunciar la injusticia y a oponerse a todo cuanto impide que el hombre sea humano. Las enseñanzas de Jesús tienen, entre otras cosas, la finalidad de actuar en la vida del creyente con un dinamismo que le lleve hacia la realización de las obras consideradas buenas e instan a vivir de una manera

pacífica y de no-violencia. El cristianismo predicado por Jesús se presenta desde sus orígenes como una religión de paz, que reprueba y condena el uso de la violencia y de las armas. Su mensaje era radicalmente pacífico, centrado en el amor a Dios y al prójimo. La no violencia es el medio privilegiado para construir el Reino de Dios. En el Sermón de la Montaña, Jesús llama bienaventurados a los que *“trabajan por la paz”* (Mt. 5,9).. Al final, en su despedida, deja a sus seguidores la paz como herencia (Jn. 14,27). También recomienda a sus discípulos que, cuando anuncien la buena noticia, saluden deseando la paz. Sin embargo, la paz es inseparable de la justicia, y el trabajo por la paz debe ir acompañado de la lucha por ella. Los discípulos directos de Jesucristo y los de las generaciones inmediatamente posteriores entendieron este mensaje en su forma más original, evitando hacerse cómplices de toda violencia. En el Nuevo Testamento hay varios ejemplos de cómo asumieron que Jesús practicó la paz y quería que sus seguidores hicieran lo mismo. De hecho, en él se habla del Dios de la paz y de la necesidad de estar en paz con Él practicando las enseñanzas de Jesús (1Tes. 5,23; Rom. 5,1; Ef. 6, 14-17; Rom. 8,6; Gál. 5, 22-23; Rom. 12, 17-21; Flp 4,7; Ef. 2, 14-18; etc.). Los primeros cristianos, siguiendo estas enseñanzas, adoptaron una forma pacífica. Por ello, se puede afirmar que el primer impulso cristiano fue de rechazo a la violencia. Fue a partir de la época constantiniana (s. IV d.C.) cuando los cristianos empezaron a expandir el “evangelio” desde estructuras de autoridad y empleando, en ocasiones, métodos violentos. Aún así, siempre ha existido una savia original de no-violencia cristiana que identifica el evangelio con la comunicación y comunión de vida.

En lo que se refiere al islam, la primera etapa de la predicación de Mahoma estuvo caracterizada por una actitud pacífica, de ausencia de todo tipo de violencia. Su actividad pública comenzó predicando a los mequías el poder y la bondad de Dios, así como pidiéndoles su conversión a través de actitudes como el agradecimiento, la generosidad y la solidaridad social. Poco a poco, fue creando una comunidad abierta a todos los pueblos y, con su ayuda, predicó en La Meca, de forma pacífica, un cambio social entre los años 613 y 622 d.C. Durante este tiempo, el islam tiene carácter universal y está centrado en la obediencia a Dios sin apelar a la violencia ni a la conquista

militar. Tras el año 619 d.C., tras la muerte de su esposa Jadicha y de su tío Abu-Talib, jefe de su clan, Mahoma va perdiendo base social y empieza a sufrir persecuciones de los clanes más influyentes de la ciudad, que le acusaron de rebelde y perturbador. No obstante, siguió en La Meca hasta que él y sus seguidores corrieron el riesgo de perder la vida, lo que le hizo emigrar a Medina (622 d.C.). Fue a partir de este momento cuando comienza el segundo período de la actividad profética de Mahoma, muy distinto al primero. Organiza su comunidad, convirtiéndose en un hombre de Estado, y, ante la amenaza que la ciudad de La Meca significaba para esta nueva comunidad musulmana, decide conquistarla. A partir de este momento de ocupación de La Meca es cuando se adquieren formas violentas en la expansión del islam. Mahoma, en su voluntad de dar forma a su nueva comunidad, tuvo que hacer frente a aquellos que consideraba sus enemigos, tanto exteriores como interiores. Se le reprocha su uso de la violencia durante el período mediní por su “hambre de poder”, pero no se le haría justicia si no se tiene en cuenta que su verdadera intención no era conseguir el poder, sino el anuncio de un mensaje religioso que parte de su experiencia de haber sido tocado por Dios y de saberse enviado. Lo que pretendía era configurar a través de motivos religiosos la vida del individuo y la comunidad, para lo cual recurrió a medios violentos, que entonces eran habituales. Teniendo en cuenta el contexto en que Mahoma se movía, debería ser juzgado de acuerdo con la época y el país en que vivió y no con los criterios éticos actuales. La *yihad* o “guerra santa” ha sido una excusa que han utilizado muchos musulmanes a lo largo de la historia con el fin de justificar la violencia en su intento de proteger y expandir la Comunidad musulmana, pero su significado es mucho más amplio que el aspecto belicoso que se le asigna. Puede traducirse por “esfuerzo realizado en la vía de Dios”, denominándose en el Corán como *yihad* del corazón, *yihad* de la lengua (Cor. 3, 110.114; Cor. 9,7), etc. El esfuerzo por Dios se puede llevar de un modo infinito de maneras, desde dar limosna y alimentar a los pobres hasta concentrarse intensamente en las propias oraciones. Por tanto, el término *yihad* se puede aplicar para designar cualquier cosa que exija un esfuerzo de autosuperación por parte del musulmán o un esfuerzo en su intención de complacer a Dios. El análisis de los versículos del Corán donde aparece el concepto *yihad* permite definir con claridad tanto el significado inicial del término, esfuerzo hacia Dios, como su

aplicación a un contenido bélico en las azoras de Medina. La evolución del contenido de *yihad* de las azoras mequíes a las de Medina recoge el tránsito de una mentalidad teológico-profética a otra bélico-normativa. A partir de la etapa de Medina hay un deslizamiento hacia la acción guerrera “en la senda de Alá” (Cor. 61,11), pero no hay ruptura respecto del período mequí, sino una concreción del objeto de la *yihad*: “*Buscad el medio para que os acerquéis a Él y luchad en su senda*” (Cor. 5,35). En virtud de las dos etapas en la vida de Mahoma, se puede reivindicar tanto un islam pacífico como violento. No obstante, en la predicación de Mahoma en La Meca se encuentra ya contenida, en su práctica totalidad, la construcción teológica del islam y, por tanto, se puede apelar a un islam libre de violencia. La esencia del mensaje islámico estaría contenida en las azoras mequíes, que transmiten un mensaje religioso y moral dirigido a toda la humanidad sin consideración de tiempo y lugar. La dimensión guerrera de la *yihad*, la discriminación de la mujer y el enfrentamiento radical entre musulmanes y quienes no lo son serían aportaciones específicas de la fase medinense. Aún quedando clara esta distinción de los dos períodos en la vida de Mahoma, se puede reivindicar un islam pacífico desde sus textos sagrados teniendo en cuenta el contexto histórico en que surgió, tan proclive a la violencia. De hecho, en el Corán aparecen las palabras “misericordia” y “paz” con mucha más frecuencia que el término *yihad*, y Dios no es el Señor de la guerra (¡ese no figura entre los nombres de Dios!), sino el Clemente y Misericordioso. También el Corán manda hacer el bien y no sembrar el mal (Cor. 28,77), quedando claro que no es igual obrar bien que obrar mal, pide tener paciencia y responder al mal con el bien o con algo que sea mejor (Cor 13,22; 23,96; 28,54), exhorta a devolver bien por mal para que el enemigo se convierta en un fervoroso amigo (Cor. 41, 33-35) y habla de la renuncia a la venganza y del perdón y la paz con los enemigos (Cor. 42,40; 8,61). Es más, se recuerda repetidamente el imperativo esencial de manifestar misericordia y compasión siempre que sea posible, pues estas dos virtudes expresan la naturaleza fundamental de Dios.

Cualquier religión puede ser desfigurada, falsificada y víctima de abusos. En cuanto fenómeno humano, las religiones son ambivalentes e incluso con lo más esencial, la Biblia o el Corán, cabe obrar despropósitos. Su esencia puede

pervertirse y ponerse al servicio del mal. Esta es la razón de que la historia de las distintas religiones pueda ser vista tanto desde una perspectiva positiva como negativa. Esto supone que si un historiador o corresponsal de guerra quiere fijarse sólo en lo negativo, tendría fácil escribir una “historia criminal” de cada una de ellas, pero no daría con su esencia original. Es cierto que todas las religiones, especialmente las tres religiones monoteístas, con frecuencia tan agresivas, deberían esforzarse por evitar la guerra y promover la paz. Para ello, se hace necesaria la re-lectura de las respectivas tradiciones religiosas, leyéndolas con una ponderación que esté a la altura de los tiempos en que se originaron. En este sentido, los conflictos bélicos o incitaciones a la violencia que figuran en los textos sagrados han de ser interpretados desde un punto de vista histórico-crítico y traducidos del contexto en que fueron formulados a la situación presente. De esta forma, las palabras y sucesos belicosos de cada una de las tradiciones deben entenderse desde un punto de vista histórico, teniendo en cuenta la situación de la época, mas sin ocultarlos. Así, “las crueles `guerras de Yahvé´ y los despiadados salmos de venganza de la Biblia hebrea han de ser entendidos sobre el trasfondo de la conquista de la tierra y de la posterior necesidad de defensa frente a los enemigos. Las guerras cristianas de misión y las `cruzadas´ tienen su base en la ideología eclesiástica de la alta y baja Edad Media. Los llamamientos coránicos a la guerra reflejan la concreta situación del Profeta en el período mediní y el carácter específico de las azoras proclamadas en esos años. En concreto, las exhortaciones a luchar contra los politeístas mequíes no pueden ser trasladadas al tiempo actual como justificación del uso de la violencia. (...) Por su parte, las palabras y hechos pacificadores de las respectivas tradiciones han de ser tomados en serio como impulsos para el presente”.⁵¹⁰

Aclaración final

Ya para terminar, voy a hacer algunas **reflexiones conclusivas** de todo el trabajo que considero importantes a nivel aclaratorio.

⁵¹⁰ Hans Küng, *El Islam - historia, presente, futuro*, págs. 668 y 669.

- Falta mucho por hacer para que, en la actualidad y frente a las críticas -tan justas- de los que las juzgan por sus frutos, las religiones evidencien de modo suficientemente persuasivo que su esencia, que he ido buscando y destacando en el trabajo, no es letra muerta; y que no son fundados los modos que otros proponen de entender la “esencia de lo religioso”. Las formas perversas de vivir la religiosidad, así como los juicios que con razón se hacen de las religiones atendiendo a estas vivencias, no deberían empañar el testimonio de todas aquellas personas que viven la religión de una forma sana y contribuyen a formar un mundo mejor.
- La credibilidad que las religiones vayan a poder recuperar está en manos de los creyentes actuales más conscientes. Deberían reconocer que tienen una deuda con la Humanidad hasta tanto no logren acreditar suficientemente a los ojos del buen sentido que realmente la esencia válida de la religión (que se revela en sus escritos fundacionales y en las actuaciones de sus originadores) es la que contiene aportaciones positivas para la vida y valores que sirven de referente, y no la que surge más visiblemente de la consideración de las actuaciones históricas posteriores.
- En este cambio de imagen social tienen, naturalmente, la mayor responsabilidad los fieles de cada tradición concreta respecto a su propia tradición. Pero es también importante que cada una de las tradiciones cuente para ello con la comprensión y el apoyo de las demás; y, para eso, que un diálogo real entre todas no sólo siga adelante tras los tímidos comienzos, sino que alcance un relieve y eficacia persuasivos.
- Al mundo “no religioso” habría que pedirle también comprensión. Es importante su crítica, que despierta a los creyentes y los obliga a reflexionar. Pero también el que a éstos se les den ánimos y oportunidades cuando trabajan por la adecuación ética de sus mensajes. Los “no religiosos”, si de verdad buscan el bien de la humanidad y sus

ideales éticos (“derechos humanos”, etc.), han de estar muy interesados en que las tradiciones religiosas entren por ahí. Han de caer en cuenta que para la mejora ética de la Humanidad no cabe prescindir -menos aún, tener en contra- de la aportación de las tradiciones religiosas y sus contribuciones éticas. Gústeles o no, son aliadas insustituibles por su peso histórico y por el influjo que conservan sobre grandes grupos humanos. ¡Por esto es tan importante el manifiesto ético del Parlamento de las Religiones de 1993, y todo lo que lo actualiza y hace progresar!.

- La separación que ha de establecerse entre el ejercicio de la autoridad política y la religiosa debe implicar el respeto mutuo, de tal manera que ninguna de ellas debe pretender decir la última palabra sobre la esfera o el ámbito que le compete a la otra, en el sentido de pretender sustituirla. El pluralismo cultural y ético de las sociedades democráticas exige, en principio, la tolerancia y el respeto mutuo como valores éticos. Por eso, dichas sociedades deberán permitir y proteger la libre circulación de las diversas concepciones antropológicas, éticas y religiosas para, a partir del diálogo, alumbrar cotas de consenso que se concretarán en la acuñación de una ética civil como referente necesario a la hora de articular un estado de derecho.⁵¹¹
- Las religiones, en cuanto portadoras de valores, vínculos sociales y estructuras comunitarias, contribuyen a la construcción de identidades colectivas. Ellas, pues, deberán también aportar su colaboración a la construcción de una moral cívica. Todas las concepciones de las diversas instituciones y grupos orientadores de sentido deberán ser escuchadas y valoradas como “ofertas en libertad”. Desde estos presupuestos se comprende que la ética civil, frente a la laicista y la religiosa, será laica y abierta a todas las fuentes de inspiración, incluida la religiosa. En su construcción no deberán ser despreciadas, en principio, ninguna fuente testimonial y de información. Y, sin el diálogo respetuoso y crítico, no será posible la superación razonable de los

⁵¹¹ Manuel Fernández del Riesgo, *¿Secularismo o secularidad? – El desencuentro entre el integrismo religioso y el fundamentalismo laico* (Madrid, Obra e proceso de publicación, 2009), pág. 100.

conflictos de cara al acuerdo básico. Más allá de las diversas concepciones del mundo, los ciudadanos deberán buscar un ordenamiento racional elemental, a base de un razonamiento deliberativo, que articule derechos fundamentales. En este sentido, las religiones, como otras cosmovisiones filosóficas, pueden contribuir a la fundamentación del vínculo común, siempre que su aportación se traduzca razonablemente en valores políticos (no en doctrinas religiosas o morales de máximos). En lugar de desvincular drásticamente la razón política de las razones éticas y religiosas, se debe buscar su complementariedad.⁵¹²

Alcorcón, 16 de febrero de 2010

⁵¹² *O.C., págs. 100-103 y 215.*

Bibliografía

- ABUMALHAM, Montserrat: *El islam, de religión de los árabes a religión universal* (Madrid, Ed. Trotta, 2007).
- AGUIRRE, Rafael: *Jesús de Nazaret: el amor que lleva a la justicia* (Madrid, Fundación Santa María, 1988).
- AL-TABARI: *Jami al-bayan an ta'wil ay al-quran* (Beirut, Dar al-Fikr, 1995).
- ALEU BENÍTEZ, José: *La ética de Jesús de Nazaret* (Barcelona, Ed. Clie, 2004).
- ALI, M.M.: *Muhammad the Phophet* (Lahore, 1933).
- ALI, M.M.: *The living Thoughts of the Prophet Muhammad* (London, 1947).
- ALJUNI: *Kitab al-khafa* (Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1968).
- BOFF, Leonardo: *Ética planetaria desde el Gran Sur* (Madrid, Ed. Trotta, 2001).
- BRUEGGEMANN, W.: *La imaginación profética* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1983).
- BULLIET, R.: *The Patricians of Nishapur* (Cambridge: Harvard University Press, 1972).
- BULLIET, R.: *Islam: The View from the Edge* (Nueva York: Columbia University Press, 1994).
- CAMACHO, I., RINCÓN, R. y HIGUERA, G.: *Praxis cristiana – Opción por la justicia y la libertad, vol. 3* (Madrid, Ed. Paulinas, 1986).
- CAMPS, Victoria: *Historia de la ética, volumen I* (Barcelona, Ed. Crítica, 1987).
- CASSESE, A.: *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo* (Barcelona, Ed. Ariel, 1991).
- CASTILLO, José M^a y ESTRADA, Juan A.: *El proyecto de Jesús* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1990).
- CERINI, M.: *God Who Is Love* (ew York, New York City Press, 1992).
- CHARFI, Mohamed: *Islam y libertad* (Granada, Ed. Almed, 2001).

- COHEN, Hermann: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (Barcelona, Ed. Anthropos, 2004).
- COHN-SHERBOK, Dan: *Judaísmo* (Madrid, Ed. Akal, 2001).
- CORTINA, Adela: *Alianza y contrato* (Madrid, Ed. Trotta, 2005).
- COX, Harvey: *La religión en la sociedad secular* (Santander, E. Sal Terrae, 1985).
- DAKAKE, David y SHAH-KAZEMI, Reza, en AA.VV.: *El islam, el fundamentalismo y la traición al islam tradicional* (Barcelona, Ed. Mandala, 2007).
- DE LA TORRE, Francisco Javier: *Derribar las fronteras – Ética mundial y diálogo interreligioso* (Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer, 2004).
- DE LANGE, N.: *Judaísmo* (-traducción de J. Targarona-, Barcelona, Ed. Riopiedras, 1996).
- DERRET, J.D.M.: *Jesus's Audience: The Social and Psychological Environment in which He Worked* (Londres, 1973).
- DÍAZ, Carlos: *Manual de Historia de las Religiones* (Bilbao, Ed. Desclee de Brouwer, 1997).
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael: *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional* (Madrid, Ed. Espasa, 2008).
- DUPUIS, Jacques: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Cantabria, Ed. Sal Terrae, 2000).
- ELIAS, Jamal J.: *El Islam* (Madrid, Ed. Akal, 2002).
- ELIZARI BASTERRA, F.J., LÓPEZ AZPITARTE, E. y RINCÓN ORDUÑA, R.: *Praxis cristiana, vol. 2* (Madrid, Ed. Paulinas, 1981).
- ELORZA, Antonio: *Los dos mensajes del islam* (Barcelona, Ediciones B, S.A., 2008).
- FACKENHEIM, Emil L.: *¿Qué es el judaísmo?* (Buenos Aires, Fundación David Calles para la difusión del humanismo, 2005).
- FAHD, Toufic: *Las religiones constitutivas en Asia y sus contracorrientes I* (Madrid, Ed. Siglo XXI, 1981).
- FALWELL, Jerry: *Listen, America!* (Doubleday, New York, 1980).
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel: *La ambigüedad social de la religión* (Estella, Ed. Vervo Divino, 1997).

- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel: *Una religión para la democracia* (Madrid, Fundación Enmanuel Mounier, 2005).
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel: *Antropología de la muerte* (Madrid, Ed. Síntesis, 2007).
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel: *¿Secularismo o secularidad? – El desencuentro entre el integrismo religioso y el fundamentalismo laico* (Madrid, obra en proceso de publicación, 2009).
- FERRARI, Silvio: *El espíritu de los derechos religiosos* (Barcelona, Ed. Herder, 2004).
- FLORI, Jean: *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam* (Granada, Ed. Universidad de Granada, 2004).
- GALINDO, Florencio: *El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1994).
- GANDHI, M.: *The Message of Jesus Christ* (Bharatiya Vidya Brhavan, Bombay, 1963).
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice: *Mahoma* (Madrid, Ed. Akal, 1990).
- GONZÁLEZ, Graciano: *Ética de la Paz* (Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2007).
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis: *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios* (Maliaño -Cantabria-, Ed Sal Terrae, 1998).
- GONZÁLEZ-FAUS, J.I.: *La humanidad nueva* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1984).
- GONZÁLEZ-FAUS, J.I., VIVES, J., RAMBLA, J.M., ALEGRE, X., SIVATTE, R. y CODINA, V.: *La justicia que brota de la fe* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1982).
- GUTIÉRREZ, Gustavo: *Theology of liberation* (Orbis, Maryknoll – N.Y., 1983).
- HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión* (Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2006).
- HABERMAS, Jürgen, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2009).
- HEYDARPOOR, Mahnaz: *El concepto del amor en el cristianismo y el islam* (Qom-República islámica de Irán, Edición: Léame Shargh, 2004).
- JASPERS, Karl: *Los fundadores del filosofar* (Madrid, Ed. Tecnos, 1995).

- JASPERS, Karl: *Los hombres decisivos* (Madrid, Ed. Tecnos, 1996).
- JASPERS, Karl: *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente* (Madrid, Ed. Tecnos, 2001).
- JEREMÍAS, J.: *New Testament Theology, vol. 1: The Proclamation of Jesus* (Londres, 1971).
- JESUDASAN, J.: *A Ghandian Theology of Liberation* (Orbis Books, Maryknoll, New York, 1984).
- JOMIER, Jackes: *Para conocer el Islam* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1989).
- KATHIR, Ibn: *Tafsir al-Quran al-a'zim* (Riyadh: dar al-Salam, 1998).
- KIENZLER, Klaus: *El fundamentalismo religioso* (Madrid, Ed. Alianza, 2000).
- KÜNG, Hans: *El cristianismo y las grandes religiones* (Madrid, Ed. Libros Europa, 1987).
- KÜNG, Hans: *Hacia una ética mundial* (Madrid, Ed. Trotta, 1991).
- KÜNG, Hans: *Proyecto de una ética mundial* (Madrid, Ed. Trotta, 1991).
- KÜNG, Hans: *Una ética para la economía y la política* (Valladolid, Simancas Ediciones, 1999).
- KÜNG, Hans: *Reivindicación de una ética mundial* (Madrid, Ed. Trotta, 2002).
- KÜNG, Hans: *El islam – historia, presente, futuro* (Madrid, Ed. Trotta, 2006).
- KÜNG, Hans y KUSCHEL, Karl-Josef: *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (Madrid, Ed. Trotta, 1994).
- LEBACQZ, Karen: *Justicia en un mundo injusto* (Barcelona, Ed. Herder, 1991).
- LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo: *Ética y vida* (Madrid, Ed. Paulinas, 1990).
- LÜCKER, A.: *Religionen, Friede, Menschenrechte. Dokumentation der resten "Weltkonferenz der Religionen für den Frieden", Kyoto, 1970* (Wuppertal, 1971).
- MARCO PÉREZ, A.: *Sobre la mujer. Mundo clásico, hecho religioso y mundo contemporáneo* (Murcia, Publ. del Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio, 1998).

- MARDONES, José María: *10 palabras clave sobre fundamentalismos* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1999).
- MEIR HAKOHEN-JAFETZ JAIM, Rabí Israel: *Ética del Sinaí* (Barcelona, Ed. Obelisco, 2003).
- MESA, Miguel Ángel: *Qué es... LA PAZ* (Madrid, Ed. Paulinas, 2002).
- MOLINA RUEDA, Beatriz y MUÑOZ, Francisco A.: *Manual de paz y conflictos* (Granada, Ed. Universidad de Granada, 2004).
- MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz: *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval* (Granada, Ed. Universidad de Granada, 1998).
- NOLAN, A.: *¿Quién es este hombre? – Jesús antes del cristianismo* (Maliaño - Cantabria, Ed. Sal Terrae, 1981).
- NOLAN, A.: *Dios en Sudáfrica* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1989).
- NORTH, M.: *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1985).
- PAGOLA, José Antonio: *Jesús de Nazaret: el hombre y su mensaje* (San Sebastián, Publicaciones Idatz, 1989).
- PANIKKAR, Raimon, en TORRADEFLOT, Francesc: *Diálogo entre religiones: textos fundamentales* (Madrid, Ed. Trotta, 2002).
- PIKAZA, Xavier: *Violencia y diálogo de religiones* (Santander, Ed. Sal Terrae, 2004).
- QUAESTEN, J.: *Patrología* (Madrid, BAC, 1968).
- RATZINGER, Joseph y HABERMAS, Jünger: *Dialéctica de la secularización* (Madrid, Ed. Encuentro, 2006).
- RENAU, Jesús: *Desafiados por la realidad* (Maliaño -Cantabria-, Ed. Sal Terrae, 1994).
- RODRÍGUEZ ZAHAR, León: *La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989* (México, 1991).
- SCHILLEBEECKX, Edward: *Jezus: Het Verhaal van een Levende* (Bloomendaal, 1974).
- SCHILLEBEECKX, Edward: *Soy un teólogo feliz* (Madrid, Ed. Atenas, 1994).
- SINGER, Peter: *Compendio de ética* (Madrid, Ed. Alianza, 1995).

- SOBRINO, Jon: *Liberación con espíritu* (Santander, Ed. Sal Terrae, 1985).
- TAMAYO, Juan José: *Aportación de las religiones a una ética universal* (Madrid, Ed. Dykinson, 2003).
- TAMAYO, Juan José: *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (Madrid, Ed. Trotta, 2004).
- TORRES QUEIRUGA, Andrés: *Opción por los pobres: la justicia del Dios cristiano* (Madrid, Fundación Santa María, 1988).
- TUTU, Desmond: *Hope and suffering* (Eerdmans, Grand Rapids, 1983).
- VILCHEZ LINDEZ, José: *Sabiduría y sabios de Israel* (Estella, Ed. Verbo Divino, 1995).
- VON RAD, G.: *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1972).
- WEIS, D.: *Islamische Ökonomie und christliche Wirtschaftsethik. Perspektiven eines interkulturellen Dialogs: Die neue Ordnung 57* (2003).
- EL CORÁN – Edición preparada por Julio Cortés (Barcelona, Ed. Herder, 6ª edición, 2000).
- LA BIBLIA – Edición popular (Madrid, La casa de la Biblia – Coeditan: PPC, Sígueme y Verbo Divino, 4ª edición, 2000).

Índice

Sumario	7
Introducción	9
Capítulo 1	15
HACIA UNOS PRINCIPIOS ÉTICOS COMUNES A LAS RELIGIONES PARA CONTRIBUIR A LA PAZ MUNDIAL	15
1.-Necesidad de una ética mundial para creyentes y no creyentes	15
2.-Hacia unos criterios éticos generales para las religiones	17
3.-El diálogo interreligioso es necesario para la paz mundial	20
Capítulo 2	23
DECLARACIÓN DE UNA ÉTICA MUNDIAL POR EL PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO	23
1.- El Parlamento de las Religiones del mundo de 1893	23
2.- Preparación del centenario del primer Parlamento de las Religiones del mundo	24
3.- Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo de 1993	25
3.1.- No es posible un nuevo orden mundial sin una ética mundial	26
3.2.- Condición básica: todo ser humano debe recibir un trato humano	27
3.3.- Cuatro orientaciones inalterables	29
3.3.1.- Compromiso a favor de una cultura de la no violencia y respeto a toda vida	29
3.3.2.- Compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo	30
3.3.3.- Compromiso a favor de una cultura de la tolerancia y un estilo de vida honrado y veraz	32
3.3.4.- Compromiso a favor de una cultura de igualdad y camaradería entre hombre y mujer	33
3.4.- Cambio de mentalidad	35
4.- Texto leído en la sesión de clausura del Parlamento de las Religiones de 1993	36
Capítulo 3	39
EL CUESTIONAMIENTO DE LAS GRANDES RELIGIONES MONOTEÍSTAS EN LA ACTUALIDAD	39
1.-Críticas a las religiones	39
2.-Inicios de los tres grandes monoteísmos y sus fundamentalismos actuales	42
2.1.- Evolución histórica de la experiencia bélico-pacífica del pueblo de Israel y el fundamentalismo judío en la época actual	44
2.1.1.- El pueblo de Israel: fuente de conflictos y esperanza de paz	45
2.1.2.- El fundamentalismo judío en la época actual	52
2.2.- Surgimiento trágico-esperanzador del cristianismo y el fundamentalismo cristiano en la época actual	56
2.2.1.- Origen y desarrollo inicial del cristianismo entre la utopía y la persecución	57
2.2.2.- El fundamentalismo cristiano en la época actual	61
2.3.- Paz y conquista en los inicios del islam y el fundamentalismo islámico en la época actual	65
2.3.1.- De la paz a la conquista en el islam naciente	66
2.3.2.- El fundamentalismo islámico en la época actual	71
3.- Relaciones entre ética y religión en la defensa de la dignidad humana	75
3.1.- La ética laica ante las religiones	75
3.2.- La declaración universal de los derechos humanos y las religiones	78
4.- Conclusión	83

Capítulo 4	85
APORTACIONES DEL JUDAÍSMO A UNA ÉTICA UNIVERSAL	85
1.- La esencia del judaísmo y la experiencia en la que se enraíza	87
2.- Evolución del judaísmo hacia la ortopraxis	89
3.- Aspectos éticos del judaísmo que contribuyen a una ética mundial	91
3.1.- Ética del amor y de la compasión	93
3.1.1.- El amor al prójimo como novedad del monoteísmo	93
3.1.2.- Los pobres, predilectos del amor de Dios	97
3.2.- Ética de la justicia y la responsabilidad social	105
3.2.1.- El Dios del judaísmo se apiada de su pueblo, oprimido en Egipto, y establece una Alianza basada en relaciones justas	106
3.2.2.- Las leyes judías están basadas en la justicia	108
3.2.3.- Los profetas, defensores de la justicia y de los oprimidos	111
3.2.4.- La justicia como reflejo del amor de Dios	117
3.3.- Ética de la paz	120
3.3.1.- El concepto de paz en la biblia judía	122
3.3.2.- Importancia de la paz en el judaísmo bíblico	136
Capítulo 5.....	143
APORTACIONES DEL CRISTIANISMO A UNA ÉTICA UNIVERSAL	143
1.- La nueva idea de Dios que anuncia Jesús	144
2.- Los tres niveles en los que se expresa el cristianismo	147
3.- Principales características de la ética cristiana	148
4.- La importancia de la exigencia moral en Jesús de Nazaret	155
5.- Aspectos éticos del cristianismo que contribuyen a una ética mundial.	158
5.1.- Ética del amor y de la compasión	160
5.1.1.- El Dios que anuncia Jesús se revela como un Padre que ama a sus criaturas	161
5.1.2.- El amor al prójimo en el cristianismo	165
5.1.3.- El amor incondicionado, incluso a los enemigos, y el respeto al prójimo en la predicación de Jesús	172
5.1.4.- El Dios cristiano tiene especial predilección por los pobres y los más desfavorecidos	180
5.2.- Ética de la justicia y de la responsabilidad social	186
5.2.1.- La justicia del Dios de Jesús está en continuidad con la del Dios de las tradiciones judías .	187
5.2.2.- La justicia del Reino	193
5.2.3.- El humanismo social del Evangelio de Jesús	198
5.2.4.- El Dios de Jesús hace justicia a los "pobres"	204
5.3.- Ética de la paz	214
5.3.1.- Jesús de Nazaret como instrumento de Paz	215
5.3.2.- La paz en los orígenes del cristianismo	224
Capítulo 6	235
APORTACIONES DEL ISLAM A UNA ÉTICA UNIVERSAL	235
1.- Identificación entre ética y moral en el islam	235
2.- Nacimiento y desarrollo histórico del islam	236
3.- Principios que rigen la vida del musulmán	239
3.1.- Creencia en un solo Dios	241
3.2.- El Corán	242
3.3.- Hadiz y Sunna	243
3.4.- La ley islámica: la Shari'a	244
3.5.- Los pilares de la fe y los pilares de la práctica	246
3.6.- Yihad	252
4.- Aspectos éticos del islam que contribuyen a una ética mundial	253
4.1.- Ética del amor y de la compasión	255
4.1.1.- Alá, creador de todo lo que existe, es un dios de misericordia	257
4.1.2.- El amor de Dios a sus criaturas y el amor al prójimo en el islam	262
4.2.- Ética de la justicia y de la responsabilidad social	271
4.2.1.- Sentido de la justicia en el islam	274
4.2.2.- La mujer en el islam	278
4.2.3.- La práctica de la justicia en el islam	291
4.2.4.- La atención y la solidaridad con los necesitados en el islam	305
4.3.- Ética de la paz	314
4.3.1.- De la paz a la violencia en los comienzos del islam	316
4.3.2.- La <i>yihad</i> en el islam	325
4.3.3.- Reivindicación de un islam pacífico	335

Capítulo 7	343
CONCLUSIONES SOBRE LA ÉTICA COMÚN DE LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS.....	343
Bibliografía	379
Índice	385